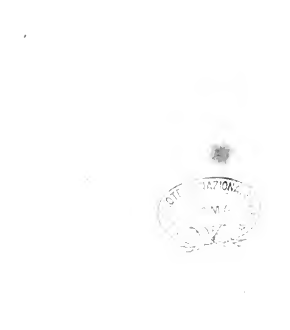










Lehrbuch

der

Kirchengeschichte

von

D. Joh. Carl Ludw. Gieseler.

Sechster und letzter,

ergänzender Band.

Die Dogmengeschichte.

Aus seinem Nachlasse herausgegeben

von

D. E. R. Redepenning.

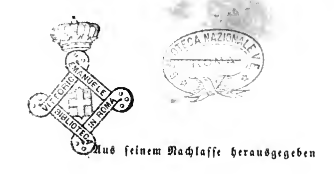
Bonn

bei Adolph Marcus.

1855.

D. Joh. Carl Ludw. Gieseler's

Dogmengeschichte.

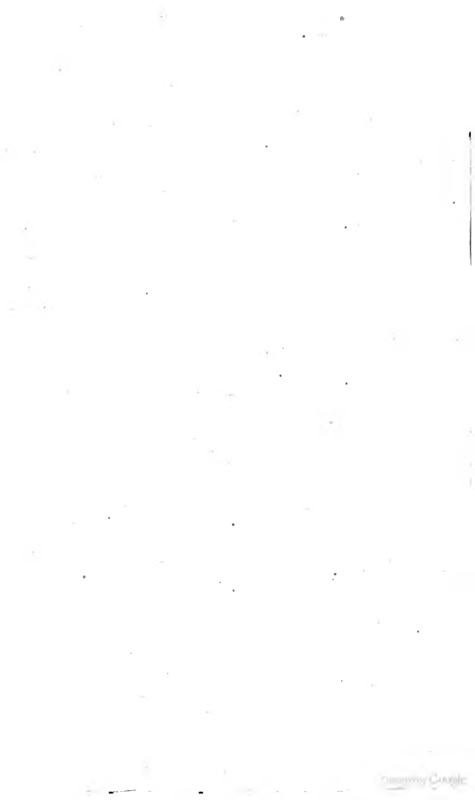


Aus seinem Nachlasse herausgegeben

von

D. E. R. Redepenning.

Bonn
bei Adolph Marcus.
1855.



Der

hochwürdigen theologischen Facultät

zu Göttingen,

den Herren Consistorialräthen und Professoren

D. J. H. Reiche, D. Fr. Ehrenfeuchter,

D. J. A. Dorner, D. J. H. L. Duncker,

seinen hochverehrten Amtsgenossen

und

Freunden,

zum Gedächtnisse

des

verewigten Verfassers

und

als Abschiedsgabe

gewidmet

vom

Herausgeber.

Eine lange Reihe von Jahren hat mich mit Ihnen, verehrteste Freunde, in gleichem Amte zu gemeinschaftlichem Wirken verbunden. Heute löst sich dieses meinem Herzen so theure Band, dem ich für mein ganzes Leben die reichsten Segnungen verdanke. Wie könnte es ohne einen von mir tief empfundenen Schmerz geschehen, wenn ich auch freudig und dankbar der Bestimmung Folge leiste, welche mir von nun an ein anderes Arbeitsfeld anweist.

Sie haben mir auch in diesen letztverflossenen Tagen so wohlthuende Beweise Ihrer Freundschaft und Güte gegeben, daß ich nicht von Ihnen scheiden kann, ohne Ihnen zu sagen, wie sehr Sie mir dadurch meinen Abschied erschwert, aber auch zugleich ihn zur reichsten Erinnerung meines bisherigen Lebens gemacht haben.

Gestatten Sie mir, dieses nachgelassene Werk unseres gemeinsamen Amtsgenossen und Freundes heute in Ihre schützenden und pflegenden Hände zu legen, und für mich daran die Hoffnung zu knüpfen, daß es in derselben Weise auch mir vergönnt sein wird, mit Ihnen durch eine uns trennende Ferne hin verbunden zu bleiben, in welcher wir noch heute den seligen Verfasser uns nahe wissen, und nicht aufhören werden eins zu bleiben mit ihm.

Jeden weitern Erfolg Ihres gemeinsamen Wirkens wird meine regste Aufmerksamkeit begleiten, und treulich werde ich dasselbe unterstützen, so viel ich vermag. Erhalten auch Sie mir Ihr Andenken und Ihre Liebe, welcher ich die vielfältigste Förderung meiner bisherigen Arbeit verdanke, und in welcher Sie mir vor wenigem die unerschöpflichen Werke des größten Lehrers der Kirche unseres Jahrhunderts mit Ihrem Scheidegruße überreichten.

Gott und sein Heil in Dem, welcher allein selig macht, Jesus Christus, sei mit Ihnen bei allem, was Sie unternehmen, und unsere edle Georgia Augusta sei und bleibe durch Ihre Dienstleistung ein Asyl des freien Sinnes und Geistes, welchen wir seiner Erlösung verdanken!

In unveränderlicher Werthachtung und Ergebenheit

Ihr

Göttingen, den 1. August 1855.

treu verbundener

D. **Redepenning.**



Vorrede.

Gieseler's Dogmengeschichte, welche hier im Druck erscheint, erfreute sich einer so dauernden Gunst der Studirenden während der langen Reihe von Jahren, in welcher sie der verewigte Verfasser auf der hiesigen Hochschule in jedem Winterhalbjahre vorgetragen hat, und in so hohem Grade vereinigt sie die Vorzüge der Uebersichtlichkeit und Klarheit, des Ebenmaßes, des gründlichen Eindringens und der Unparteilichkeit, welche seiner geschichtlichen Auffassung und Darstellungsweise eigen waren, daß sie gewiß jetzt mit dem vollsten Recht einem weiteren Kreise zugänglich gemacht wird; obschon ihre Herausgabe nicht ausdrücklich von dem seligen Verfasser angeordnet worden ist. Dieselbe wurde dem Herausgeber von vormaligen Zuhörern des Verfassers wiederholt und dringend zur Pflicht gemacht, und wer die Literatur dieses Faches und seine Bedeutung kennt, wird wohl dieses Buch in mehr als einer Beziehung willkommen heißen.

Die Dogmengeschichte ist eine recht eigentlich dem Protestantismus angehörige und mit ihm emporgewachsene theologische Wissenschaft. Neben der biblischen Theologie und der bisher sogenannten Einleitung in die heilige Schrift ist keine theologische Disciplin dieser auf das Verständniß der Schrift

und des geschichtlichen Entwicklungsganges des Christenthums gegründeten Kirche so wesentlich eigen, als die Geschichte der Dogmen. Die katholische Kirche ermangelt der Grundvoraussetzungen, der geistigen Unbefangenheit und freien wissenschaftlichen Bewegung, ohne welche gerade auf diesen Gebieten das Wahre entweder gar nicht, oder nur unter mancherlei die gewonnenen Erkenntnisse wieder entwerthendem Vorbehalte erlangt werden kann; und wenn sie auch diese Disciplinen freilich in den Umkreis ihrer kirchlichen Gelahrtheit aufzunehmen genöthigt ist, sieht sie sich durch dieselben doch Verlegenheiten bereitet, aus denen sie sich nicht wirklich herauszuziehen vermag. Sie kann es sich nicht verbergen, daß durch diese Wissenschaften ihre Fundamente unterwühlt werden: daß ihr Offenbarungsbegriff und ihre Lehre von der Hierarchie, die sie die Kirche nennt, von denselben keinerlei Bestätigung empfangen; daß sie den meisten Antheil daran haben, wenn der Verdacht gegen die Festigkeit des Grundes so vieler ihrer dogmatischen Satzungen nach und nach der klarsten Ueberzeugung von deren Unhaltbarkeit weichen muß, und die oft so zufälligen, oft unlauteren Quellen, aus welchen sie hergeflossen, zu Tage kommen; daß, wo in der That ein tief menschliches Bedürfniß in jenen Formen vormals Befriedigung suchte und fand, gegenwärtig demselben ungleich entsprechendere geboten werden müssen, und auch thatsächlich sich darbieten.

Gleichwohl verdanken wir die Anfänge, wie der biblischen Einleitung, so auch der Dogmengeschichte, hervorragenden katholischen Theologen. Sixtus von Siena und Richard Simon haben jene, und wir dürfen wohl sagen Dionysius Petavius in seinem berühmten Werke de dogmatibus Christianis diese, sofern sie als eigene, von der Kirchengeschichte abgesonderte Disciplin auftritt, geschaffen. Inzwischen ist es doch bei Petavius nicht sowohl auf die geschichtliche Entwicke-

lung der Dogmen abgesehn, als er vielmehr nur darauf ausgeht, im Gegensatze zur scholastischen Behandlung der Kirchenlehre die wirklichen Grundlagen und wesentlichen Bestandtheile der christlichen Wahrheit durch eine Zusammenstellung der hervorragenden Lehrauffassungen der Väter mit den Aussagen der heiligen Schrift zu gewinnen. Auch so ist dieses leider unvollendete Werk — es erstreckt sich nur auf einen Theil der christlichen Dogmen — eine Arbeit von vorzüglichem und bleibendem Werthe, eine so übersichtliche, als reichhaltige Sammlung des dogmenhistorischen Materials, und sein Hauptmangel, das Hinwegsehen von der genetischen Entwickelung der Lehren, mehr eine Schuld der Kirche, welcher Petavius angehörte, und man muß auch sagen, jener Zeit und ihrer Wissenschaft überhaupt, als des Einzelnen, welcher dem allgemeinen Zuge mit Folge leistete.

Die katholische Kirche und die katholisirenden Richtungen jeder Färbung und Art innerhalb unseres Protestantismus haben keine eigentliche Dogmengeschichte, und können sie nicht haben. Sie sehen das Dogma für etwas an sich Festes, Unveränderliches, immer sich selber Gleiches an, welches, von Anfange an in der Kirche vorhanden, wohl eine gewisse Entfaltung zuließ und auch erlangte, aber doch nur sofern der in der Lehre von Anbeginn vorhandene Inhalt auf bestimmte Veranlassung nach dieser oder jener Seite hin weiter ausgesprochen und dem Lehrausdrucke nach festgestellt wurde. Rückbewegungen in dem, was als Dogma einmal kirchliche Geltung erhalten, in dasselbe eingemischte menschliche Irrungen, unzulängliche Abfassung, ein Hineinwirken der menschlichen Leidenschaften und Beschränktheit in diese, kann der Katholicismus nicht annehmen: für ihn ist das Dogma die in sich vollendete, unverbesserliche, nur etwa wieder weiterer Auswicklung fähige Sanktion der Glaubenslehren; der heilige Geist be-

stimmte die Formulirung; die göttliche Wahrheit erscheint in dieser so in Wort und Ausdruck, wie einst in der gesammten Person des Herrn der Kirche, in Christus, verleiblicht. Aber von einem nothwendigen Zurücktreten früher sehr hervorragender Theile, einem Hervorwachsen anfänglich nur in kaum sichtbaren Ansätzen vorhandener Keime, einem Abstreifen und Abwelken entbehrlich gewordener Bildungen, die nur die Grundlage und den Schutz für Späteres und Edleres hergaben: von dem allen weiß jene Anschauung nicht das Geringste, und will geflissentlich davon nichts wissen. Darum giebt es denn auch nach ihrem Urtheile kein Heil, als nur im unverrücklichen Beharren bei der einmal vorhandenen kirchlichen Ueberlieferung, wie sie ist. Was Luther that, ruft der Katholik, war ein Abfall von dem heiligen Satzungsganzen der Kirche, welche, nur Eine von ihrem ersten Pfingsttage an bis an das Ende der Welt, auch nur eine und dieselbe immer sich gleiche Lehrauffassung besitzt. Der vermeintliche Gnesiolutheraner urtheilt um einiges anders. Luther, so meint er, war berechtigt zu seiner Durchprüfung der kirchlichen Lehre, aber bei Luther und seiner Zeit muß man nun auch für immer stehen bleiben. Die kirchlichen Entwicklungen sind an ihrem Ziele längst angelangt: „lasset uns nicht die Gränzsteine verrücken, die unsere Väter gesetzt haben!"

Es giebt kein kräftigeres Gegenmittel gegen diese traurige Versündigung an der Geschichte, als die Geschichte selber. Unsere protestantische Kirche brauchte neben der biblischen Theologie keine andere Waffe mit größerem Erfolge zur wissenschaftlichen Aufrechthaltung ihres guten Rechts, als die Dogmengeschichte; und in demselben Maße, in welchem diese Kirche bewegt blieb von dem Geiste ihrer Stiftung, und bei jeder neuen Annäherung an das Ziel, auf welches sie durch dieselbe hingewiesen ist, trieb dieser Zweig ihrer theologischen Erkennt-

niß neue **Blüthen** hervor: — **eine Folge, und zugleich die Ur**sache neu vertiefter Einsicht in das Wesen der Kirche und ihrer großen, weltumfassenden Aufgabe. Darum ist denn auch in der jüngst vergangenen Zeit, ungeachtet des wenigen Beifalls, welchen Dem eine gewisse sehr vorangetretene Richtung zollen mochte, die Dogmengeschichte von großen Meistern in der Darstellung wie in der Forschung, von Engelhardt, Baumgarten-Crusius, dessen feines und gründliches dogmenhistorisches Werk Hase uns zugänglich machte, von Hagenbach und Baur, den Zeitgenossen entgegengehalten worden; und gewiß, diese Leistungen sind nicht vergeblich gewesen. Die großartigen Fortschritte, welche unsre dogmenhistorische Erkenntniß in Folge der neueren zahlreichen patristischen Monographien gemacht hat, haben sie in einer die reinen dogmenhistorischen Ergebnisse zusammenfassenden und den Entwickelungsgang der kirchlichen Lehre in seiner Fortbewegung auffassenden Darstellung übersichtlich vorgelegt, und dadurch eben die Wahrheit, auf die es wieder vor allem ankommt in unseren Tagen, wie einen Stachel in das Bewußtsein auch manches Widerstrebenden eingedrückt: daß das Evangelium von Christo, nie erschöpft durch irgend eine menschliche Fassung seines unendlichen Inhalts, wo es lebensvoll aufgenommen wird von einer Zeit mit der ganzen in ihr vorhandenen geistigen Kraft, immerfort in neuem, vollkommnerem Ausdruck sich darlegt, und so die Christenheit aller Zeiten nicht anders wie der hocherleuchtete und doch so demüthige Apostel zu bekennen hat: »nicht daß ich es schon ergriffen hätte, oder schon vollkommen sey; ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen worden bin.«

Je nachdem nun aber so eben entweder ein starker Abstoß der in ihrer Unzulänglichkeit erkannten bisherigen Ausprägun-

gen der Lehre, oder, wenn man andrerseits davon zuviel aufgegeben, (wenn man mit dem gebrechlichen Fachwerk, welches auf den allein ewig unverrückbaren Grund gebaut war, zugleich tüchtige und unentbehrliche Bestandstücke niedergerissen hatte,) eine liebende Wiederaufnahme dieser letzteren nöthig wird: je nachdem wird die Dogmengeschichte darauf aus seyn, entweder die Seite, von welcher die kirchlichen Lehrformen ein Ausdruck der menschlichen Unvollkommenheit sind, oder die andere hervorzukehren, auf welcher auch der in die Höhe emporgeschossene Irrthum noch im Zusammenhange mit der göttlichen Wahrheit steht, wenn er sie gleich nur theilweise und unzulänglich aufzunehmen vermochte. So weist es die Geschichte unsrer dogmenhistorischen Literatur aus. Schon Gottfried Arnold fand nöthig, an der orthodoxen Lehrentwicklung manchen Makel aufzudecken, und dafür die von der Kirche geächteten Häretiker in Schutz zu nehmen, so viel er vermochte. Die Kirchenhistoriker in der Aufklärungsperiode gehen noch ungleich weiter in dieser Richtung: für sie ist die ganze Dogmengeschichte im Grunde nicht viel mehr, als eine Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes. Neander, in mancher Hinsicht ganz mit Recht von Augusti (in seinen Beiträgen zur Geschichte und Statistik der evangelischen Kirche, Leipz. 1837. III, 706 ff.) als ein Geistesverwandter Arnold's dargestellt, und in andern Beziehungen doch sein Gegentheil, bemüht den christlichen Sinn und Geist überall, wo es nur sein konnte, innerhalb wie außerhalb der orthodoxen Kirche, aufzuspüren, bildet zugleich zu jener verneinenden Auffassung den geraden Gegensatz. Jene Einseitigkeit rief zunächst diesen Rückschlag hervor; danach folgte denn die gegenwärtig in weitem Kreise beliebte Vergötterung der Formulirungen der Kirche, ein moderner Götzendienst.

Gieseler's Dogmengeschichte ist ein Werk von beinahe unbedingter Unparteilichkeit. Ohne Lob und Tadel führt sie die verschiedenen Lehrauffassungen auf; sie macht die Schwächen derselben und die hemmenden Einflüsse, von welchen sie gedrückt worden, die Schranken der allgemeinen Erkenntnisse des Zeitalters, welche auch für die Dogmenbildung maßgebend sein mußten, aber auch andrerseits die Fortbewegung in der Lehrentwicklung und die tiefen Einblicke der großen Lehrer der Kirche in die göttliche Wahrheit bemerklich. Eine soche Darstellung wäre wohl im Stande, indem sie die gegenwärtig in der Behandlung der kirchlichen Dinge vorherrschende Ueberschätzung der Ueberlieferung und des Alten auf ihr rechtes Maß zurückführt, es zu verhüten, daß wir uns aus dieser Richtung nicht bald wieder zu unserm größten Nachtheil in eine excentrische Bewegung nach der entgegengesetzten Seite hin getrieben sehen; wie das so zu geschehen pflegt bei allen menschlichen Entfaltungen.

Es will festgehalten sein, daß in der That die Kirche in der ganzen Abfolge der Erscheinungen, die sie hervorbringt, ein stetiges, in sich zusammenhängendes Ganze ist von ihrer Entstehung bis ans Ende; daß ungeachtet aller Revolutionen, welchen auch sie ausgesetzt war, und die sie selber herbeigezogen, die sie auch noch jetzt nicht aufgehört hat, aufs neue herbeizuziehen, doch die Fäden, welche jede Periode, in die sie eintritt, mit dem Urchristenthum und seinen Institutionen verbinden, nie sämmtlich abgerissen werden; daß die reine Christenwahrheit nur Ein Geist und Eine Wahrheit ist und bleibt.

Aber es ist auch eben so gewiß, daß diese reine göttliche Wahrheit von Anfang an bei ihrem Hineinleuchten in die geistige Finsterniß, die sie zu vertreiben gesandt war, manche Trübung erleiden mußte; daß sofort aufs mannichfachste Licht und Finsterniß sich mischten, und daß die Dogmengeschichte die



Geschichte dieser Mischungen ist, wiefern diese selbst in die Kirche, die doch so vielen Häresien erfolgreich sich entgegenstemmte, Eingang fanden: die Geschichte des zwar das Trübe in den kirchlichen Lehrbildungen nach und nach immer wieder siegreich durchbrechenden Lichts, aber auch des langen Widerstandes und der oft so viel verderbenden Macht jener den Geist umnachtenden Stoffe. Wo nun aber auch nicht eben eigentlich finstere Gewalten dem Lichte aus Gott entgegentraten, da ließ doch die so langsam fortschreitende allgemeine Bildung und Erkenntniß der Menschheit die kirchliche Wissenschaft nur sehr allmählich die vollkommneren Formen für jenen immer sich selber gleichen Inhalt der christlichen Heilswahrheit finden.

Alle Anerkennung verdient die fromme Liebe, welche die Arbeit der Väter dankbar ehrt, und, wenn es unmöglich geworden, in diesem oder jenem Stücke noch in deren Sinn und Weise zu denken, die überlieferte Formel, um sie festhalten zu können, umdeutet, und künstliche Brücken zwischen deren vormaligem Sinne und den gegenwärtigen Anschauungen aufbaut. Eine Zeitlang gelingt denn auch diese wohlgemeinte Bemühung; aber sie ist nicht der letzte und größte Dienst, den wir der Wahrheit zu leisten haben. Treten nach und nach die vormals gültigen Anschauungen und die der Gegenwart allzu weit aus einander, so wird es hohe Zeit, wahrheitsgemäß es anzuerkennen, daß die Bedingungen, unter welchen einst die Lehre sich so oder anders gestaltete, für uns nicht mehr obwalten; daß die Auffassungen des kirchlichen Alterthums eine jetzt ganz allgemein längst aufgegebene Weltanschauung zum Hintergrunde haben, und daß derselbe Fleiß und dieselbe Treue, mit welcher die Väter sich des ihrer Zeit zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Materials und Werkzeuges bedient haben,

auch uns jetzt bei der Verwerthung der inzwischen fortgeschrittenen Erkenntnisse Pflicht ist.

Manche Schritte der vormaligen Dogmenentwicklung wollen ohne Zweifel geradezu zurückgethan sein, wenn anders noch ferner der oberste Grundsatz des Protestantismus in Geltung bleiben soll, welchem zufolge jederzeit alle Ueberlieferung nach der Schrift geprüft und gerichtet werden soll, ob sie innerlich im Einklange sei mit dieser, oder ob sie sie mißverstand. Wie oft hat nicht auch schon die Theologie ihre Gestalt in Folge ihres Gehorsams gegen diese Pflicht, oder unter dem drängenden Einflusse des veränderten wissenschaftlichen Geistes der Zeit, von Grund aus verändert! Des Origenes Werk von den Grundlehren, diese erste Dogmatik, — ist sie nicht schon etwas so viel anderes, als die Ansätze zu einem System der Lehre, wie sie bunt durch einander gestreut in den Stromaten seines Lehrers Clemens vorliegen? Das großartige Sammelwerk des Johannes von Damaskus, und die Summa des Thomas von Aquino, oder wieder diese und Melanchthon's Loci, diese und Schleiermacher sammt den ihm sich anschließenden oder von ihm wieder zurückgetretenen Dogmatiken unserer Tage: welche geringe Aehnlichkeit haben diese verschiedenen Lehrbildungen mit einander; je weiter sie in der Zeit von einander entfernt liegen, desto weniger gleichen sie einander. Und nun jetzt sind wir ohne Zweifel wieder bei einem neuen großen Knotenpunkt in der christlichen Lehrentwicklung nach und nach angelangt: und wenn nun dieselbe schon bald durch zwei Jahrtausende ihrer Vollendung zustrebt, so wird ja das Neue nicht ohne Belang sein, welches schon so lange sich regt in der sogenannten neueren Theologie, und auch wohl lange schon hervorgeboren wäre unter deren vielfältigem Schaukeln hin und her, mangelte nicht dem Zeitalter in mancher Beziehung die Klarheit und Kraft. Allein nicht



Unerhebliches ist doch auch so schon zu Stande gebracht, noch mehreres vorbereitet; der Abschluß kann wohl kaum noch allzu lange auf sich warten lassen, und diese bevorstehende abermalige Metamorphose der Theologie wird nicht die letzte sein.

Die erste Durcharbeitung des Ganzen der christlichen Lehre war bis gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts zu Ende gebracht. Damals hatte die morgenländische Kirche die Lehre von den göttlichen Personen, die lateinische die von dem Menschen in seiner Erneuerungsbedürftigkeit und von der Gnade, so weit es die damaligen geistigen Mittel gestatteten, durchforscht und ausgestaltet. Dem Mittelalter stand keine erweiterte Erkenntniß der Quellen unsrer christlichen Glaubenslehre zu Gebote; im Gegentheile, die heilige Schrift und ihr wirklicher Sinn wurde nur immer unbekannter. So kamen denn wohl neue Formen, aber keine neue Grundgedanken in die mittelalterliche Dogmatik; und indem die Scholastik deren ganzen Inhalt dialectisch zergliedert und in übersichtlichen Systemen vorlegte, ließ sich nur um so sichtlicher die Mißgestalt wahrnehmen, in welche die Christuslehre sich hatte kleiden müssen, und das sich vollendende Verderbniß ihres wesentlichsten Inhalts, ihrer Heilsverkündigung unter der Bedingung des Glaubens. Mit dem 16. Jahrhundert kam eine wirklich neue Zeit für Wissenschaft und Leben, und damit denn auch für die Kirche, zum Durchbruche. Das Alterthum trat damals wieder in seiner lange schon hingeschwundenen Herrlichkeit, aber auch mit seinen Gebrechen vor dem forschenden Geiste auf; man lernte wieder den ursprünglichen Sinn alter Meister der Weisheit, des Plato, des Aristoteles, und was wichtiger war, als dies, der heiligen Urkunden, der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen, kennen. Eine neue Anschauung von dem Weltganzen, von der Stellung der Erde zu den unermeßlichen Räumen über uns, eine Himmelskunde, welche



alsbald der Philosophie und dem christlichen Glauben ihre Früchte bringen sollte, brach sich die Bahn, und während nun, seit Copernikus, die Erde aufhörte für den Mittelpunkt des Universums zu gelten, und für den Schauplatz der gesammten Heilsoffenbarungen Gottes, erfaßte die Reformation die christliche Erlösungslehre mit einer Tiefe und Innerlichkeit des Gedankens, wie sie seit den Zeiten der Apostel nicht wieder der Kirche verliehen gewesen. Von diesem Punkte her erfuhr nun die christliche Dogmatik eine Umbildung von Grund aus, und nur noch die Lehren blieben einstweilen unverändert stehen, welche jenen Centralpunkt der christlichen Wahrheit, die Lehre von dem alleinigen Heil in der Erneuerung des eigenen inneren Lebens durch den in dasselbe frei und liebend aufgenommenen Christussinn und Geist, in der äußersten Peripherie umgeben. Die Lehre von den Wesensentfaltungen Gottes und von der Offenbarung in ihrem Verhältnisse zur heiligen Schrift kamen nicht schon jetzt an die Reihe: die von der Kirche und ihren Heilsmitteln wurde neu. Aber die christliche Glaubenslehre ist ein in sich aufs engste zusammengeschlossenes Ganze. Es war nur eine Täuschung, wenn man glaubte, einen Theil derselben reformiren zu können, ohne alles übrige mit zu berühren: eine Täuschung, welcher man sich einen Augenblick um so beruhigter überließ, je mehr es den Anschein hatte, als ob die theoretischen Lehrbestimmungen über Gott und sein Wesen, seine Trinität und über Inspiration und Offenbarung keine unmittelbar praktisch wichtigen Folgesätze ergäben. Melanchthon lehnte ursprünglich in seinen Loci die trinitarischen Speculationen ab; auch Calvin sah, in der That mit Recht, das Wesentliche des Christenthums nicht in diesen speculativen Gedankengebilden, sondern im thatsächlichen Ergreifen der Wahrheit und des Heils in Christi unmittelbarem Worte und Leben. Indessen der viel hundertfrüchtig tragende Keim der

lauteren evangelischen Wahrheit war nun einmal wieder in die Furche der Zeit hineingesenkt, und in dem lichten Glanze einer so eben aufgehenden neuen Weltäre, wie unter den gewaltsamen Zuckungen, welche diesen Durchbruch begleiteten, entwickelte er sich in ungebrochner Kraft, wenn schon öfter das Uebermaß manchen Druckes von außen auf lange dieselbe hemmen mochte. Eine neue Weltzeit hat in dem Jahrhundert der Reformation, dieser großen kirchlichen und geistigen Bewegung begonnen, die ohne Zweifel eine Revolution war und auch ihre Bluttaufe empfing, nur da nicht, wo die Fürsten die neue Zeit und ihre treibenden Mächte verstanden. In mehr als einem Acte entfaltet sich nun das große neue weltgeschichtliche Drama. Die Wissenschaft und alle anderweitigen Entwicklungen des Völkerlebens standen noch nicht wieder still, seit sie durch die Reformation das Recht und die Macht zu freier Bewegung erlangten; und alle wirklichen Fortschritte, die auf irgend einem Gebiete des Wissens erfolgen, alle wahren Erhebungen würdigen und berechtigten Freiheitssinnes wirken wieder fördernd zurück auf die feinere, tiefere, kraftvollere Erfassung der christlichen Lehre. Dies Wechselverhältniß greift tiefer ein, als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. So wird z. B. eine Zeit voll Anerkennung des Rechts und der Pflicht der Einzelnen zum Mithandeln nach Maßgabe ihrer Stellung innerhalb der Einzelgliederungen im Staate, welchen sie zugehören, schwerlich den augustinisch reformatorischen Lehrbegriff von der gänzlichen sittlichen Unfreiheit des Menschen sich anzueignen vermögen; und im Lichte der fortgebildeten Geschichtsforschung unserer Zeit und der wiedererstehenden Kunde uralter, vorgeschichtlicher Tage, der so viel erweiterten Naturerkenntniß und der an die Stelle der Astrologie getretenen Astronomie, kann jene Bibliolatrie sich unmöglich behaupten, die dem Buchstaben giebt, was des Geistes ist,

und die eigne Beschränktheit in der Auslegung zum Idole erhebt, dem sie das sich ihr darbietende bessere Wissen opfert mit mißleiteter Hand. Gewiß, es ist eine vergebliche Unternehmung, unsre Reformation und ihren Lehrbegriff verhindern zu wollen, daß sie ihren eigenen Principen nach und im eignen Geiste je mehr und mehr sich vollende. War ihr Unrecht geschehen durch jene flachen Urtheile über ihre Grundgedanken und ihre anfänglichen Leistungen im Ausbau der Lehre, welche die Zeit der sogenannten Aufklärung an ihrem Ausgange fällte, so war danach nöthig, das wieder aufzunehmen, was die Bauleute dieser Zeit unbefugt verworfen hatten, als wäre es nutzlos: wir mußten wohl mit den großen Errungenschaften des sechzehnten Jahrhunderts aufs neue Abrechnung halten, ob uns nichts von seinem wirklichen Erwerbe abhanden gekommen. Haben wir nun aber bei diesem Geschäfte nur zu sehr über die neueste Zeit, und schon über das so merkwürdige und wichtige achtzehnte Jahrhundert hinweggesehen, so kann es nicht fehlen, wir müssen auch dieses Versäumniß wieder nachbringen, damit unsere geistige Arbeit, unser Wort, unsere Begriffe hineinpassen in unsere Zeit, ihr verständlich werden und mit voller Kraft in sie hineinzuwirken vermögen.

Wir stehen an der Gränzscheide einer neuen Periode in der Entwickelungsgeschichte unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre. Die pietistische Schule und die rationalistische, die Anregungen, welche von Schleiermacher ausgegangen sind, und die, welche für uns in dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft gegeben sind, haben uns ein für allemal über die Dogmatik des 17. Jahrhunderts hinausgeführt, und wenn auch, mit Gottes Hülfe, der Fortgang der Entwicklungen den Zusammenhang mit den altkirchlichen Formen festzuhalten im Stande sein wird, — es sei denn, daß gewaltthätige Hemmungen eine krampfhafte Gegenwirkung herbeizwängen, — so

wird doch früher oder später eine offene und ehrliche Auseinandersetzung zwischen der neuen Zeit mit ihren Erkenntnissen und Anschauungsformen und zwischen jenem Lehrbegriffe nöthig werden, und an die Stelle des bloßen Umdeutens der vormaligen Lehrausdrücke eine wirkliche Neubildung treten müssen.

Die gegenwärtig in Aufnahme befindliche Dogmatik, nicht minder die „tief gläubige", welche nach allerlei speculativen oder theosophischen Voraussetzungen ihre Schriftauslegung einrichtet, als die, welche sich für orthodox ansieht, weil sie sich alle Mühe giebt, es zu sein, vertauscht, jene meist einsichtig und wissentlich, diese ohne selber es recht zu merken, mehr oder weniger durchgreifend den ursprünglichen Sinn altüberlieferter Lehrbestimmungen mit modernen Vorstellungen; und in Beziehung auf die Ergebnisse der Kritik und Exegese halten es beide gern mit dem Vogel Strauß: sie verstecken die Köpfe, um nicht zu sehen, was hinter ihrem Rücken geschieht, und meinen dabei, diese Dinge wären nicht da. Innerhalb der Schule und ihrer Wissenschaft kann man nun auch recht wohl sich über die veränderte Geltung der Wörter und Formeln verständigen: wäre nur dem Bedürfniß unserer Gemeinden damit irgend genügt, dieser großen Gemeinde im Volk, die, selber ohne Wissenschaft, lauter vollwichtige faßliche Wahrheit verlangt. Aber diese wissenschaftslose Volksgemeinde, auf die es doch eigentlich ankommt, und um derentwillen jene ganze Arbeit zumeist unternommen wird, geht auf jene Künste nicht ein. Sie bedarf einfache Wahrheit. Haben die Vorstellungen sich wirklich verändert, ist diese oder jene aufgegeben, so will man auch statt der vormaligen Ausdrucksweise eine andere, für den neuen Begriff ein deutliches Wort. So z. B. möchte wohl schwerlich auch nur Ein Tief- oder Rechtgläubiger das sogenannte apostolische Symbolum nach allen seinen Theilen noch wirklich in dem Sinne nehmen, in welchem sie



ursprünglich galten, als sie, — einige erst im vierten und fünften Jahrhundert, — in dasselbe zum Theil recht zufällig hineingeriethen. Von dem „Empfangen vom heiligen Geiste" bis zur Auferstehung „des Fleisches" ziehen sich die alten und neuen Umdeutungen in mannichfachster Art hin. Nicht anders geschieht es den Satzungen der augsburgischen Confession von dem zweiten Artikel an, welcher alle Ungetauften unter Gottes ewigen Zorn verdammt, bis zu den sieben kirchlichen Mißbräuchen: so manches läuft da mit unter, was auch die eifrigsten Vertheidiger so lange drehen und wenden, bis ein gänzlich verschiedner Sinn entsteht. Diese Umdeutungen sind nun wohl dem Dogmatiker sehr bekannt, und einigermaßen verstohlen mischt man sie auch in den Unterricht der Katechumenen. Was ist aber damit gewonnen? In unsern Gemeinden haften diese Künstlichkeiten doch nicht; sie verstehen sie nicht, und wenden sich ab, in der Meinung, man wolle am Ende doch den ganzen Buchstaben der überlieferten Formel, die ganze jetzt unmögliche Anschauung einer großen, aber lange vergangenen Zeit.

Es ist nöthig, jenen Künsteleien ein Ende zu machen, wenn nicht das ganze christliche Kirchenthum in die äußerste Gefahr gebracht werden soll, und jedenfalls stehen nicht die als die schlechteren Protestanten jenen Künstlern der Speculation nach, welche einen Ernst machen aus der obersten Pflicht unsrer auf die Schrift allein gegründeten evangelischen Kirche: aus der Pflicht, immer vor allem die wirkliche Schriftmäßigkeit einer Lehre zu prüfen, und dabei die Schrift lediglich aus und nach ihr selber mit allen so eben vorhandenen Hülfsmitteln der grammatischen und historischen Interpretation auszulegen. Mochte man vor ein paar Jahrzehnden allerdings Ursache haben, wieder den Faden der Ueberlieferung fester zu erfassen, so ist doch schon jetzt die Aufgabe nicht mehr dies

allein: sehen wir jetzt vielmehr geflissentlich zu, welches neue reichere Licht unser helleres Schriftverständniß über die ererbten Schätze der Erkenntniß und Weisheit verbreitet! Immer ist es vor allem die neu aufgeschlossene und mit aller Ehrlichkeit und Treue zur alleinigen Richtschnur erwählte heilige Schrift, aus welcher das erfrischte und wahrhaft vertiefte Leben der kirchlichen Glaubenswissenschaft hervorgeht. Die fortgeschrittenen philosophischen Erkenntnisse eines Zeitalters leisten auch ihren Beitrag dabei, aber er ist im Vergleiche mit jenen Zuflüssen aus der Schrift her von nur untergeordnetem Werthe; und was sich jetzt tiefere Speculation nennt, — ist es nicht zu recht großem Theile ein bloßes Dichten und Spielen der Phantasie, und wohl gar einem ziemlich widerchristlichen Grunde und Boden entsprossen? Wie in der Reformation aus der im Lichte der wiedererstehenden Alterthumswissenschaft schlicht und wahrheitstreu ausgelegten heiligen Schrift heraus der christliche Lehrbegriff sich erneuerte, so ging noch immer zumeist aus ihr, und nicht zumeist aus Vermengungen philosophischer und unphilosophischer Systeme mit der Theologie, jede wirklich tiefere Auffassung der christlichen Wahrheit hervor. Spener und Franke haben unmittelbar aus ihr mehr für die Kirche fruchtbare Erkenntniß gewonnen, als vermittelst der freieren Philosophie des Thomasius; und auch jetzt wieder ist dessen mehr, was die fortgeschrittene Exegese und Kritik, was vor allem die unbefangen und als lediglich geschichtliche Disciplin aufgefaßte biblische Theologie der Dogmatik austrägt, als was ihr die Berührung mit mancherlei schon jetzt, gegenüber dem naturhistorischen Wissen, erblichenen Speculationen des Zeitalters gewähren kann. Soll es zu einer Wiederverjüngung des Christenthums unter den Völkern kommen, so wird vor allem wieder die gesammte bisherige kirchliche Ueberlieferung an dem Maße der lauteren Schriftwahrheit,

wie sie jetzt unserem Verständnisse sich erschlossen hat, gemessen und, damit dies geschehen könne, zunächst diese Ueberlieferung selber klar in festen Zügen vorgelegt und der geschichtliche Gang ihrer Entstehung aufs sorgfältigste aufgefaßt werden müssen.

Die hier vorliegende Dogmengeschichte enthält keine andere Kritik der kirchlichen Dogmen, als die in ihrer Geschichte selber unmittelbar vorhandene. Aber auch schon diese allein läßt uns sofort bemerken, wie man in der That selbst bei Feststellung der Lehrbestimmungen der ökumenischen Concile nicht gerade durchaus die Wege des heiligen Geistes wandelte; wie sich da so viel Rücksicht auf Aeußerliches und viel menschlicher Mißverstand und Leidenschaft eingemischt haben. Sie zeigt uns, wie die Grundbedingungen für richtige Formulirung der Dogmen, ein hinlängliches Schriftverständniß und eine genügende Durchbildung der Vorbegriffe, so häufig ganz fehlten. Sie lehrt uns, welche Gesichtspunkte man außer Acht ließ, welche ererbte Vorurtheile man nicht zu überwinden vermochte: und überhaupt, wie man klarer sieht über die beste Art der Weiterbildung irgend einer Institution, wenn man genau ihre Entstehung kennt, so setzt uns die Dogmengeschichte in den Stand, mit kundigem Blick an die Dogmatik zu gehen, um sowohl diesem System der Lehre im Ganzen, als auch seinen einzelnen Bestandtheilen die Nachhülfen zu leisten, deren sie bedürftig geworden.

Die Theologie des neuen Testaments, als den Ausgangspunkt der gesammten Dogmenbildung, hat der Verfasser nicht von seiner Darstellung ausgeschlossen, aber es konnte ihr an dieser Stelle keine eindringende Erörterung zu Theil werden. Beschränkt sich nun das Werk in diesem Abschnitte auf das Nothdürftige, und wäre gerade hier eine Ergänzung wohl am Orte gewesen, wenn es nicht auch bei dieser Veröffentlichung

vor allem auf authentische Mittheilung ankäme, so findet man eben hier doch wesentliche Grundgedanken der apostolischen Lehrauffassung hervorgehoben, welche in neuster Zeit ziemlich merklich hinter andern haben zurücktreten müssen. Auch konnte der Verfasser, nach der von ihm zu Grunde gelegten und ohne Zweifel allein richtigen Bestimmung des Begriffs des Dogma, an jener Stelle nicht mehr als nur die wesentlichen und allgemeinen Hauptsätze der drei großen Typen apostolischer Lehre aufstellen. Kirchliches Dogma ist nämlich nur diejenige Lehrsatzung, welche darauf Anspruch macht, als wesentliche christliche Wahrheit von allen Kirchengenossen angenommen zu werden; nicht etwa jede in der Kirche aufgetauchte, wenn auch von einem noch so vollwichtigen Ansehn ihres Urhebers getragene Fassung der Lehre. In diesem Sinne ist auch das Wort schon in der alten Kirche verstanden worden. Wie viel ist aber nicht gleichwohl in derselben aufgetreten, was ohne alle Berechtigung als Dogma, und also als wesentliche, der Meinungsverschiedenheit zu entnehmende Wahrheit gelten, und von allen Christen unbedingt, beim Verlust ihrer Seligkeit angenommen und bekannt sein wollte. Erhob doch das ganze sogenannte Athanasianum mit allen seinen zum Theil sogar wider einander gekehrten Spitzen und seinen Lücken die Forderung, für ein unnachlässiges Erforderniß zur Seligkeit angesehen zu werden.

Hier nun tritt der Verfasser mit seiner unserer Zeit nicht oft und nachdrücklich genug entgegenzuhaltenden Unterscheidung von Pistis und Gnosis ein, um den Umkreis dessen, was Dogma sein darf und sein kann, und das Maß seiner Geltung in die gebührenden Gränzen zurückzubringen. Die Pistis, — und diese ist allein das Seligmachende, nicht die wissenschaftliche Verarbeitung ihres Inhalts, — ergreift die ihr in dem Zeugnisse von Christo sich darbietende unmittelbar göttliche,

erlösende Wahrheit, um sie innen im Gemüth in Kraft und Leben zu verwandeln, und zugleich dem Geiste in jenem Stoffe eine große Aufgabe für sein Erkennen darzubieten. Das Ergebniß dieser Geistesarbeit, das wissenschaftliche Verständniß der Glaubenswahrheit, ist nun die Gnosis; und so ist diese von der einen Seite etwas höheres, von der andern geringer, als die Pistis, die jedoch ihrer nicht lange ohne Nachtheil entbehren kann. Die Pistis soll ihrer Art nach den ganzen Menschen mit allem, was in ihm ist, durchdringen: nur so wird sie wahrhaft lebendig und lebenskräftig in ihm: so aber muß sie auch sein Erkenntnißvermögen in Bewegung setzen. Sie muß dies um so mehr, als sie, wenn sie nicht auch in diese obere, allem Ungestüm des Gefühls und den Blendwerken der Einbildungskraft entnommene Region des klaren, parteilosen Denkens aufsteigt, der Gefahr der Trübung durch jene ungehörigen Elemente nur zu leicht erliegt. So ist denn irgend ein Wissen vom Glauben jedem Christen, — ein wissenschaftliches Wissen von demselben dem großen Ganzen der Kirche unentbehrlich, damit sich feststelle, was denn nun in der That und Wahrheit als Gegenstand der christlichen Pistis zu gelten habe. Dennoch ist nie dies Wissen, sondern vielmehr bei aller Höhe und Tiefe desselben doch nur der Glaube an das Gewußte, und so denn unter allen Umständen allein der Glaube, als das innere Ergreifen und Umfassen der göttlichen Wahrheit, zur Seligkeit nöthig.

Das Wissen vom christlichen Glauben hat nun vor allem das, was mit Recht geglaubt wird, von den irrigen und unzulässigen Hinzufügungen der Menschen zu sondern, es nach seinem reinen begrifflichen Inhalt aufzuweisen, und den so gewonnenen Stoff in eine gegliederte Verbindung zu bringen, vermöge deren um den festen Mittelpunkt herum ein System innerhalb bestimmt begränzter Peripherie sich bildet. Dies

ist die Arbeit der Dogmatik, welche freilich nie ganz der Verbindung mit herrschenden philosophischen Lehren sich entziehen kann, und dies auch nicht soll: die aber gleichwohl etwas ganz anderes ist, als was unter uns seit einiger Zeit für sich ihren Namen erborgt, in der That aber nicht Dogmatik ist, sondern speculative Theologie, und oft auch nicht einmal dies, sondern nichts als ungeschulte spielende Phantasie.

Gewiß, Dogmen sind nicht speculative Sätze, und Dogmatik ist etwas anderes, als speculative Theologie. Die Dogmatik soll ermitteln, was das ist, was nicht fehlen darf in den Glaubensüberzeugungen der Kirche, wenn kein wirklicher Bestandtheil der seligmachenden Wahrheit aufgegeben sein soll; aber sie soll auch eben so gewissenhaft die Vorstellungen ausscheiden, welche eine solche Geltung fälschlich für sich in Anspruch nehmen: danach stellt sie, unterstützt von ihrer Kunde der ganzen reichen und doch immer nur erst so wenig erschöpfenden Entwicklung der Dogmen im Verlaufe der Jahrhunderte, den unserer jetzigen Erkenntnißstufe entsprechenden begrifflichen Ausdruck der christlichen Wahrheit fest. Indem sie jedes Einzelne, was als Dogma gelten möchte, darauf ansieht, wiefern es wirklich wurzele in der heiligen Schrift und demgemäß in alles übrige wirklich Schriftmäßige gliedlich sich einfüge, gelingt ihr jene Sonderung; und dem in dieser Prüfung bewährt gefundenen Inhalt sucht sie nun weiter einen den Gedankenformen der Gegenwart wo möglich in demselben Maße entsprechenden Ausdruck zu geben, in welchem die Apostel und Christus selber ihrer Umgebung durch ihre Lehrweise zu genügen vermochten.

Ist diese dogmatische Arbeit gethan, so mag dann die Speculation die ihrige beginnen. Sie unternimmt es, die dort gewonnene christliche Wahrheit, — nur diese, wofern sie ihre Aufgabe richtig faßt, nicht aber allerlei willkürliches Meinen,

— **nunmehr in die so eben vorhandene philosophische Gesammt**erkenntniß, in das Ganze der von dem Zeitalter erarbeiteten Weltanschauung einzufügen, mit den Theoremen über Ursprung und Werden aller Dinge, über Wesen und Art des Transcendenten sie auszugleichen, und so Gedankengebilde zu erzeugen, welche freilich schon jenseit der Gränze unsrer wissenschaftlichen Gewißheit liegen, nichtsdestoweniger aber doch auch ein Bedürfniß des menschlichen Geistes sind, und ohne Zweifel auch wirklich, obschon auf weiten Umwegen, nach und nach der Wahrheit um einiges näher kommen. Unser Wissen ist Stückwerk, und wird es hienieden auch bleiben; — wie kann man da allvollendete Systeme erwarten? Mischt sich nun aber gar jene Speculation, wie es jetzt gänge und gebe geworden, vorzeitig in die Dogmatik ein, schiebt sie dieser anstatt des festen exegetischen und historischen Grundes und Bodens mannichfach gleißende Hirngespinnste unter, so entsteht ein Gemisch von Süß und Sauer, von Festem und Schwankendem, von Licht und Dunkel, Wahr und Unwahr, welches den Leuten von logischer Gedankenstrenge schwindlig und übel macht, und nicht geeignet ist, das in so weiten Kreisen sehr merklich erschütterte Ansehn der Theologie und Kirche neu zu befestigen.

Es ist wahr, nicht die Theologie allein ist gegenwärtig von Schwindeleien viel geplagt. Wohin man hören mag, auf jedem Gebiete der Wissenschaft wird man jetzt ein Uebermaß ungezügelter Phantasiethätigkeit gewahr. Indessen erfolgt doch auch schon eben jetzt, vor allem in den Naturwissenschaften, eine durchgreifende Abklärung der heraufgährenden Schaumblasen, und zerplatzen sie nicht sogar auch immer alsbald von selber? Möchte nur da unsere speculative Theologie nicht gerade diesen Abhub zu emsig in sich herüberschöpfen, und wenn sie davon nicht lassen will, um so geflissentlicher die Dogmatik Bedacht nehmen, von solchen Zuthaten sich zu befreien.

Die Dogmengeschichte kann ihr dabei die wesentlichste Hülfe leisten. Weist ihr diese es nach, wie von Anfang an eine nicht dem Boden der Schriftlehre entsprossene, sondern aus keineswegs schon durchchristlichten Philosophemen der alten Welt in sie herübergepfropfte Speculation sich einmischte in das Wissen vom christlichen Glauben: wie vor und seit Origenes diese Verbindung der einander abstoßenden Elemente so vielfach erfolgte; wie bisher immer noch nur vorzeitig Philosophie und Theologie sich vermischten (— denn erst wenn jene wahrhaft und ganz von den christlichen Grundgedanken durchdrungen, die Theologie aber durch eine eindringende Kritik von allem, was sich irrig als Wahrheit bei ihr eingeschlichen, befreit worden, werden beide Wissensgebiete einander harmonisch durchdringen, und sich wechselseitig einander vollenden): — so wird die Dogmatik Behutsamkeit zunächst in der Formulirung der einzelnen Dogmen lernen; und erst die richtige Feststellung ihrer Unterlage und die zuverlässigen Bausteine sichern sie vor der Gefahr des Umsturzes, wenn der Wind bläst und der Platzregen den Sand unterwühlt.

Gerade durch den Gang, welchen die Gieselersche Dogmengeschichte einschlägt, ist sie zu jener Dienstleistung für die Dogmatik vorzüglich geeignet. Sie unterläßt es nicht, das große Ganze ihres Gegenstandes in Perioden zu zerlegen, aber sie macht deren bis zur Reformation doch auch nicht mehr als drei, die bei dem nicänischen Concil, beim Anfange der Bilderstreitigkeiten, in welchen die dogmenbildende Geistesthätigkeit der griechischen Kirche erlosch, und bei jenem großen Wendepunkt der Geschichte, der Kirchenerneuerung im sechzehnten Jahrhundert, sich begränzen. Und eben hier setzt der Verfasser mit Recht seiner Arbeit ein Ziel. Denn hier schließt sich ihr die Symbolik an, als eine Statistik der Lehre, wie sie damals in den verschiedenen christlichen Confessionen sich fest-

stellte; und wie nun die katholische Kirche keine andere Dogmatik kirchlich anerkennen kann, als die, welche durch das Concil von Trident und in Folge der von demselben veranlaßten Lehrnormen sich ausgestaltet hat: so giebt es auch für die evangelische Kirche, wie sehr sie immer durch ihre obersten Grundsätze auf die Weiterbildung ihres Lehrbegriffs zu dringen genöthigt ist, doch neben der in ihren anerkannten Bekenntnißschriften enthaltenen Glaubenslehre bisher keine andere, welche schon irgendwie eine öffentliche und allgemeine kirchliche Sanction empfangen hätte. Selbst die besten neueren dogmatischen Leistungen, welche diese Kirche aufzuweisen hat, und welche in dem Schleiermacherschen Werke, einer Zusammenfassung großer demselben voraufgegangener Gedankenreihen und der treibenden Kraft für so viele von daher angeregte Entwickelungen der Lehre, wie in ihrem Knotenpunkte zusammentreffen, sind doch insgesammt bisher ohne ein Anrecht auf den Namen einer Dogmatik unserer Kirche. Denn nicht in deren ganzem Umfange, sondern nur in einzelnen Kreisen innerhalb dieser Kirche haben sie Ansehn und Geltung. Und wenn nun auch die Dogmengeschichte früherer Zeiten mit Recht manche hervorragende Lehrmeinungen aufzeichnet, obwohl sie keine kirchlich anerkannte Lehren waren, weil sie wesentlich mit halfen, daß eine solche in den betreffenden Lehrstücken allmählich sich herausbildete: so wird doch eine dogmengeschichtliche Darlegung der großen Bewegungen, welche seit hundert Jahren durch unsre Theologie sich hinziehen, bis auf die Zeit aufgespart werden müssen, wo erst wieder die erforderliche Einhelligkeit in der Lehrauffassung und mit ihr abermals der Abschluß einer neuen Phase in der dogmatischen Lehrgestaltung der Kirche erreicht ist.

Nach den bestimmtesten Verheißungen des Herrn der Kirche, wie nach allen Erfahrungen der Geschichte, wird irgend einmal wieder eine großartige Lehrausgleichung in der Kirche, eine

Einigung aller ihrer Gebiete unter ihrem einen Haupte erfolgen; und dies setzt zunächst eine Lehrausgleichung innerhalb unsrer frei das Evangelium bekennenden, gegen jedes willkürliche Lehransehen immerdar protestirenden Kirche voraus. Nicht nur ungeachtet ihrer freien Bewegung in der Lehre, sondern gerade um dieser Freiheit willen und durch sie, wird diese Einhelligkeit in der Auffassung, so weit sie nur nöthig ist, dereinst unfehlbar gewonnen werden; und um so früher wird sie entstehen, um so naturgemäßer sich entfalten, um so völliger die Wahrheit erschöpfen, und darum denn auch um so unangefochtener dastehen auf alle Dauer, je weniger jene Freiheit der Entwicklungen durch äußere Einflüsse gedämpft wird. Schon mehr als einmal trafen große Gegensätze in der Lehrauffassung innerhalb eines und desselben Kirchenkörpers auf einander, und glichen sich, ohne zu einem Schisma zu führen, nach und nach aus. So geschah es in der katholischen Kirche im pelagianischen Streit; so bei uns Protestanten im Zusammenstoß der Orthodoxen mit den Pietisten. Gewiß, auch die großen Fermente, welche der Rationalismus in unser geistiges Leben einführte, brauchen gar nicht unser Kirchenthum zu zersprengen; und sie werden es auch nicht, wenn man nur nicht mit ungeistiger Gewalt sie zusammenpreßt in dem Wahne, als wäre physische Gewalt dem Geiste je wahrhaft überlegen. Vermeiden wir diesen Misgriff, so werden auch wir zwar und die Geschlechter, die nach uns kommen werden, noch lange die Erfahrung machen, daß die menschliche Vernunft, die schon so viel geirrt hat, immer wieder auf neue Irrgänge sich einläßt, aber es wird uns auch nicht entgehen, daß sie selber immer wieder jede ihrer Verirrungen zurücknimmt, und daß gerade das durch keine fleischlichen Mittel gestörte Auseinandertreten und Sichausleben der Gegensätze und Einseitigkeiten, in die sie hineingeräth, es ihr erleichtert, die in und über denselben vor-

handene Wahrheit immer völliger zu erfassen. So lange aber die Entwicklungen noch zu keinem auch nur vorläufigen Abschluß gelangten, läßt sich auch weder mit Sicherheit hinlänglich genau, noch auch unter allgemeinerer Beistimmung entscheiden, wie viel oder wenig jede Wendung der Wellenlinie, in welcher die rüstige Arbeit unserer theologischen Uebergangsperiode sich fortbewegt, dem wirklichen Endpunkte sich nähert, oder aber der Richtung fern bleibt, in welcher er liegt.

Dies genüge zur Rechtfertigung der Begränzung, welche Gieseler seiner Dogmengeschichte gegeben hat. Die Periodeneintheilung ist dieselbe, wie in seiner Kirchengeschichte, und wenn er mit Recht die Geschichte der Dogmen eine Ergänzung dieser letzteren nennt, so kann dies auch nicht anders erwartet werden. Ließe sich nun auch streiten, ob nicht vielleicht füglicher die Bilderstreitigkeiten noch in die zweite Periode hineingenommen sein würden, damit das Auftreten wissenschaftlicher Theologie bei den germanischen und den von ihrem Einflusse berührten und durch germanisches Blut verjüngten abendländischen Völkern die dritte beginne: so spricht doch gewichtig genug für die von dem Verfasser gewählte Abgränzung der von ihm hervorgehobene Umstand, daß in der griechischen Kirche die Dogmatik des Johannes von Damascus, dieses Märtyrers für die Verehrung der Bilder, eine Erscheinung ist, welche ganz den Sentenzensammlungen des Abendlandes entspricht, eine große Compilation, welche in ihrer Art ebenbürtig den Formulirungen der lateinischen Orthodoxie in jenen Werken an die Seite tritt. Und hatte denn Augustin so gänzlich Unrecht für alle Fälle, wenn er meinte, es komme nicht sowohl darauf an, wo er etwas sage, als was das sei, was er sage, und daß es gesagt sei? Im Gegensatze zu der neueren übermäßigen, oft in kleinlichen Hader ausgehenden Werthlegung auf die Abtheilung und Zergliederung des ge-

schichtlichen Stoffes möge die Erinnerung an jenes naive Wort hier gestattet sein, und möge es beitragen, den Eifer vorhandenen Zwistes auf sein rechtes Maß zurückzuführen!

Innerhalb jener drei Perioden legt nun der Verfasser, — und dies ist es, wodurch sich sein Werk mit der Dogmatik in die unmittelbarste Beziehung setzt, — die Geschichte jedes einzelnen Dogmas gesondert, wie es im Zusammenhange mit der theologischen Gesammtanschauung der Zeit in sich selber sich entwickelte, vor. So ersieht der Leser mit einem Blicke die mannichfachen Wandlungen, durch welche dasselbe hingegangen ist, bevor es in dieser oder jener Gestalt sich befestigte. Und die gefeiertsten Lehrer sieht er in Auffassungen befangen, welchen eine spätere Zeit das Gepräge der Ketzerei aufdrücken zu müssen glaubte; in mehr als einem wichtigen Lehrstück sieht er sie irren und schwanken. Wer nun in dieser Schule nicht Duldsamkeit lernt und frei wird von der Ueberschätzung des eigenen, doch auch immer nur unzulänglichen Wissens, möchte wohl vergeblich einer wirksameren Hülfe warten!

Die Auswahl und Behandlung des Stoffs entspricht dem Zwecke, welchen sich der Verfasser vorgesetzt hat. Den Gang, welchen die Dogmen in ihrer Fortbewegung durch das menschliche Denken genommen haben, legt er hier dar, ohne sich auf alle einzelnen Windungen und Wendungen, die dabei eintraten, einzulassen, oder seinen Stoff erst durch kritische und exegetische Voruntersuchungen zu ermitteln. Die ausgewähltesten Beweisstellen sind ihrem wesentlichen Inhalte nach, wo nicht wörtlich, in die Darstellung eingefügt; literarische Nachweisungen, welche schon seine Kirchengeschichte enthält, brauchten nicht wiederholt zu werden. So tritt dies Werk in die Reihe derjenigen Schriften, deren jetzt die Theologie und Kirche in so hohem Grade bedarf, und deren Zahl gleichwohl bisher so gering ist: der für jeden Leser von allgemein wissenschaft-

licher Bildung und wissenschaftlichem Sinne verständlichen und zu einer Wirkung auf weite Kreise geeigneten theologischen Schriften. Diese Eigenschaft besitzen nicht alle gelehrten Arbeiten des verewigten Verfassers; aber den diesen allen gemeinsamen Vorzug eines sorgfältigen, unmittelbar aus den Quellen schöpfenden Fleißes, wie des Reichthums an wohlerwogenen und der Forschung sich bewährenden neuen Gesichtspunkten und Ergebnissen, theilt auch das hier vorliegende Werk. Es hascht nicht nach dem Neuen, und noch weniger nach dem, was man jetzt tief nennt, und was so häufig nichts weiter ist, als willkürliche, man muß sogar sagen, oft recht eigentlich unbesonnene Combination; denn der selige Verfasser fragte nie wie neu, sondern wie wahr eine wissenschaftliche Behauptung sei, und das moderne Tiefe war ihm verdächtig geworden. Aber es braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß diese Dogmengeschichte nicht minder dem Anfänger seine beginnende Bekanntschaft mit ihrem Gegenstande erleichtert, als sie durch so vieles auch die schon weit Fortgeschrittenen, durch manches ohne Zweifel selbst die Meister des Faches nachhaltig zu fördern vermag.

Es ist dieselbe ihrem ganzen sachlichen Inhalte nach unverändert, wie sie im Nachlasse des Verfassers sich vorgefunden, dem Druck übergeben worden; nur die unerheblichsten Aeußerlichkeiten haben hier und da eine Nachhülfe erfordert. Eigene Auffassungen oder Ergänzungen hat der Herausgeber nicht einfügen mögen. Es war ihm wichtig, diese in sich abgerundete Arbeit aus Einem Stücke unverändert, wie sie der auf diesem Gebiete des Wissens so hervorragende Verfasser hinterlassen hatte, in die Oeffentlichkeit einzuführen, damit sie jetzt allen Fachgenossen zugänglich, und auch für die Späteren unverloren wäre.

Es ist schon oben bemerkt, daß das Ausscheiden der Dogmengeschichte aus der allgemeinen Geschichte der Kirche und ihr selbstständiges Dasein eine noch ziemlich neue Erscheinung ist. Die bedeutendsten kirchenhistorischen Werke umfassen sie mit, und nach Gieseler ist sie „nicht sowohl ein Theil, als eine Ergänzung der Universalkirchengeschichte." Als eine solche wird sein hier vorliegendes dogmengeschichtliches Werk durch den beigefügten Nebentitel bezeichnet.

Der Gott aller Wahrheit begleite auch dies Werk mit seinem gnädigen und reichen Segen!

Göttingen, den 1. August 1855.

D. Redepenning.

Inhalt.

Dogmengeschichte.

Einleitung.

Erste Periode.

Von Christus bis auf Constantinus (1—324.).

Erste Abtheilung.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Zweite Abtheilung.

Besondere Dogmengeschichte.

Erstes Capitel.

Geschichte der Apologetik.

Zweites Capitel.

Geschichte der Lehre von den Erkenntnißquellen des Christenthums.

Drittes Capitel.

Geschichte der Lehre von Gott.

Viertes Capitel.

Geschichte der Lehre von der Schöpfung, Vorsehung und von den Geschöpfen.

Fünftes Capitel.

Geschichte der Lehre von dem Heile der Menschen durch Christum.

Sechstes Capitel.

Geschichte der Lehre von den letzten Dingen.

Zweite Periode.

Von Constantinus bis auf die Bilderstreitigkeiten (324—726.).

Erste Abtheilung.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Zweite Abtheilung.

Besondere Dogmengeschichte.

Erstes Capitel.

Geschichte der Apologetik.

Zweites Capitel.

Geschichte der Lehre von den Erkenntnißquellen des Christenthums.

Drittes Capitel.

Geschichte der Lehre von Gott.

Viertes Capitel.

Geschichte der Lehre von der Schöpfung, Vorsehung, und den Geschöpfen.

Fünftes Capitel.

Geschichte der Lehre von dem Heile der Menschen durch Christum.

Sechstes Capitel.

Geschichte der Lehre von den letzten Dingen.

Dritte Periode.

Von dem Anfange der Bilderstreitigkeiten bis zur Reformation (726—1517.).

Erste Abtheilung.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Zweite Abtheilung.

Besondere Dogmengeschichte.

Erstes Capitel.

Geschichte der Apologetik.

Zweites Capitel.

Geschichte der Lehre von den Erkenntnißquellen des Christenthums.

Drittes Capitel.

Geschichte der Lehre oon Gott.

Viertes Capitel.

Geschichte der Lehre von der Schöpfung, Vorsehung und von den Geschöpfen.

Fünftes Capitel.

Geschichte der Lehre von dem Heile der Menschen durch Christum.

Sechstes Capitel.

Geschichte der Lehre von den letzten Dingen.

Dogmengeschichte.

Einleitung.

§. 1.

Begriff von δόγμα in der christlichen Kirche.

Δόγμα, placitum, τὸ δεδογμένον, ist die Satzung, das was beliebt, beschlossen, festgestellt worden ist. So der Beschluß und Verordnung einer Regierung, so auch die von einem Philosophen festgestellte und in seiner Schule geltende Lehrmeinung. In seiner weitern Bedeutung findet sich das Wort auch im N. T. und bei den ältern Kirchenvätern gebraucht. So sind δόγματα Eph. 2, 15 die mosaischen rituellen Satzungen, so steht δόγματα von sämmtlichen Lehren und Vorschriften des Christenthums häufig bei den Kirchenvätern, auch τὸ δόγμα ist das ganze Christenthum, sofern es von Christo festgestellt und als Vorschrift den Menschen gegeben ist. Indeß vorzugsweise ging der Ausdruck auf den Lehrinhalt des Christenthums über, und δόγματα wurden im Gegensatze gegen die sittlichen Vorschriften des Christenthums die Lehrsätze desselben genannt.

Daß unter den Christen der Ausdruck δόγματα diese Beschränkung erhielt, rührt daher, weil im Christenthum der in

Lehrsätzen ausgesprochene religiöse Glaube die Grundlage und den Kern der ganzen Religion bildet, weil also jene Lehrsätze den höchsten Grad von Bedeutung haben, anders als in andern Religionen. Denn im Heidenthume wurde vorzugsweise eine gewisse äußere Verehrung der Götter gefordert, weniger bestimmte Lehrmeinungen. Im Judenthume waren zwar gewisse Lehrsätze, wie z. B. von der Einheit Gottes, wesentliche Theile der Religion, indeß den bei weitem größten Theil der Religion bildeten Vorschriften sittlichen und rituellen Inhalts, und diese standen mit jenen Lehrsätzen nicht alle in einem solchen innern Zusammenhange, daß sie als Ausflüsse derselben betrachtet werden konnten. Im Christenthume aber ist der innerste Kern der religiöse Glaube, d. i. die innere Aneignung der christlichen Lehrsätze; das ganze christliche Leben ist nur Ausfluß dieses Glaubens: es giebt im Christenthume keine blos äußerliche Vorschriften, und ein äußerlich streng sittliches Leben, welches nicht aus einem durch den Glauben geheiligten Innern hervorginge, würde nicht ein christliches Leben heißen können. So sind also die christlichen Lehrsätze die Grundlagen des Christenthums in einem höhern Sinne als die Lehrsätze anderer Religionen es in diesen sind. Daher sind sie denn auch vorzugsweise Dogmen, Satzungen genannt.

Christliches Dogma ist also nicht Lehrmeinung, nicht sententia doctoris alicujus, wie seit Döderlein der Ausdruck oft erklärt worden ist, sondern Lehrsatzung, d. i. eine Lehre, welche als wesentlich christlich Anspruch darauf macht von allen Christen angenommen zu werden. Der Unterschied der christlichen Kirchen beruht auf ihren eigenthümlichen Dogmen, d. i. auf ihrer verschiedenen Ansicht von dem wesentlichen Lehrinhalte des Christenthums. Die Dogmen einer Kirche sind diejenigen Lehrsätze, welche sie für den wesentlichen Inhalt des Christenthums erklärt, somit der subjectiven Meinungsverschiedenheit entnimmt, und von allen die ihr anhangen, bekannt haben will.

Diesen Dogmen stehen die theologischen Meinungen (δόξαι) entgegen. Kein christliches Dogmensystem erklärt sich über die übersinnlichen und göttlichen Dinge so vollständig, daß es nicht noch zu weitern Fragen und Forschungen Raum ließe. Dieses Weiterforschen sofern es von jenen Dogmen ausgeht, und zu keinen Resultaten führt, welche jenen widersprechen, ist von keiner Kirche untersagt: daraus folgt denn auch, daß die Mannichfaltigkeit theologischer Meinungen, welche aus solchem Forschen hervorgeht, nicht gewehrt seyn kann, sofern dieselben jenen Dogmen nicht widersprechen. Eben so sind manche Dogmen so allgemein gefaßt, daß ihre nähere Bestimmung der theologischen Meinung heimfällt: ferner ist auch die philosophische oder exegetische Begründung mehr oder weniger frei geblieben und läßt verschiedene theologische Meinungen zu.

So soll also das Dogmensystem in einer christlichen Kirche die feste und unbewegliche Basis bilden, an welche sich als Ergänzungen und Ausschmückungen auch theologische Meinungen anschließen können.

§. 2.

Dogmenentwickelung in der christlichen Kirche.

Nach dem Gesagten sollte eine Dogmenentwickelung, durch welche der Inhalt der ursprünglich gegebenen christlichen Lehrsätze verändert, erweitert oder vermehrt wäre, nicht zu erwarten seyn, sondern nur eine solche Entwickelung, welche in der tieferen Durchdringung und dem vollständigeren Erkennen jener Dogmen, wie auch in der Veränderung des Ausdrucks derselben nach dem jedesmaligen Sprachgebrauche besteht. Denn nach allgemeinem Zugeständnisse verdanken wir ja alle die Lehrsätze, auf welchen das christliche Glauben und Leben beruht, dem Stifter des Christenthums, und keine

christliche Kirche giebt zu, daß ein Theil ihrer Lehrsätze erst jüngern Ursprungs sey.

Dessenungeachtet lehrt die Geschichte das Gegentheil. Sie lehrt, daß allerdings im Laufe der Zeit manche christliche Dogmen umgestaltet und erweitert, daß sogar ganz neue hinzugekommen seyen, daß also nicht blos eine Entwickelung der Form der Dogmen, sondern auch ihrer Materie, ihres Inhalts stattgefunden habe. Diese Erscheinung erklärt sich daher, daß der Unterschied zwischen theologischer Meinung und Dogma in der christlichen Kirche nicht streng genug gewahrt wurde, so daß theologische Meinungen, wenn sie sich allgemein in der Kirche verbreitet hatten, allmählig den Charakter von Dogmen erhielten, und als wesentliche Theile der christlichen Lehre betrachtet wurden.

Die Religionslehre Jesu war wesentlich praktisch: d. h. ihr erster und höchster Zweck war es nicht, unbekannte Aufschlüsse über die göttlichen und übersinnlichen Dinge zu geben, und in dieser Hinsicht die menschliche Wißbegierde zu befriedigen, sondern dem Menschen sein wahres Verhältniß zu Gott und den göttlichen Dingen, und die ihm danach gebührende Denk- und Handlungsweise anzuweisen: kurz Christus wollte uns nicht lehren, was die übersinnlichen Dinge an sich, sondern was sie im Verhältnisse zu dem Menschen seyen, wie sich der Mensch zu ihnen verhalte.

Es leuchtet ein, daß diese Lehre dem praktischen Bedürfnisse des Menschen völlig genügte, aber die menschliche Wißbegier wurde durch dieselbe nur zu neuen kühnen Fragen und Forschungen angeregt.

So z. B., Christus hatte, um seiner Lehre die nöthige Gewähr zu geben, sich den Menschen als Gesandten Gottes, als den der in dem innigsten und vertrautesten Verhältnisse zur Gottheit stehe, erklärt. Dieß reichte für den praktischen Zweck hin: aber die menschliche Wißbegier fühlte sich durch diese Erklärungen nur angeregt, das Verhältniß Christi zu der

Gottheit zum Gegenstande unzähliger Fragen und Speculationen zu machen. Eben so war das, was Christus von dem heiligen Geiste, von den letzten Dingen u. s. w. lehrte, nur praktisch, es war nur so viel als nöthig, um dem Menschen sein richtiges Verhalten in Beziehung auf diese Gegenstände vorzuzeichnen: aber die menschliche Wißbegierde oder Neugier machte diese Dinge selbst und ihr Seyn an sich zum Gegenstande der Forschung und Speculation.

An sich waren diese Forschungen nichts tadelnswerthes. Dem Menschen ist der Trieb, deutlich zu erkennen und seine Erkenntnisse zu begründen und zu verbinden, tief eingepflanzt, und mit seiner vernünftigen Natur so unzertrennlich verbunden, daß er auf diese Natur verzichten müßte, wenn er jenen Trieb unterdrücken wollte. Wie natürlich also, daß sich dieser Trieb mit der größten Stärke auf die Gegenstände des religiösen Glaubens richtet, welche ja dem Menschen bei weitem die wichtigsten sind! Wie natürlich, daß auch die Christen von jeher sich nicht begnügten die Glaubenswahrheiten des Christenthums einfach zu glauben, wie ihnen dieselben historisch gegeben waren und durch ihr inneres Bewußtseyn verbürgt wurden; sondern daß sie auch danach strebten, dieselben mit ihrer anderweitigen Vernunfterkenntniß in Verbindung zu bringen, sie durch dieselbe näher zu bestimmen, zu begründen, und durch Ausfüllung der für den Trieb nach Erkenntniß vorhandenen Lücken, sie zu einem vollständigen Systeme zu verbinden. Nur hätte man diese weitern Entwickelungen und Zusätze, sofern sie den ursprünglichen Glaubenswahrheiten nicht widersprachen, frei lassen und als theologische Meinungen betrachten sollen, nicht aber sie nach und nach zu Glaubenslehren oder Dogmen stempeln und für sie unbedingten Glauben fordern sollen. Und dieß um so weniger, da die dogmatischen Speculationen oft weit die Gränze überschritten, welche sie sich hätten stecken sollen, indem sie, die Endlichkeit des menschlichen Verstandes vergessend, das Wesen der Gott=

heit und die göttlichen Dinge an sich zu erkennen, und in Begriffe zu fassen strebten. Man hätte stets unterscheiden sollen zwischen christlicher Religion und christlicher Theologie. Christliche Religion als Lehre ist die Lehre Christi von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott: christliche Theologie ist die wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums. Sonach muß die christliche Religion als etwas unveränderlich bleibendes betrachtet werden, die christliche Theologie aber, wie jede Wissenschaft als etwas freies, welches sich mit der Ausbildung des menschlichen Geistes weiter entwickeln kann. Es ist dasselbe Verhältniß, was zwischen dem Rechte und der Rechtswissenschaft stattfindet. Das Recht ist etwas unveränderliches, aber die Rechtswissenschaft etwas sich fortschreitend entwickelndes.

Die Dogmenentwickelung in der christlichen Kirche hatte zwar ihren allgemeinen Grund in jenem Streben des menschlichen Geistes nach Erkenntniß, aber sie wurde daneben durch vielerlei andere äußere Verhältnisse angeregt und bedingt, die denn zum Theil auch jene schädliche Verwechselung theologischer Meinungen und Dogmen begünstigten. Zu diesen Verhältnissen, welche auf die Dogmenentwickelung vorzüglich einwirkten, gehören besonders folgende:

1. Die Nothwendigkeit den christlichen Glauben gegen Nichtchristen zu vertheidigen. Schon in den ersten Jahrhunderten fand das Christenthum unter Heiden und Juden Gegner, welche es mit den schärfsten Waffen, welche Philosophie und Geschichte ihnen darzubieten schienen, bekämpften. Diese Angriffe richteten sich sowohl gegen die Wahrheit des Christenthums im Allgemeinen, als gegen einzelne Lehren desselben. Die Gegner suchten Widersprüche derselben mit allgemeinen Vernunftwahrheiten, oder unter sich darzuthun: dadurch wurden nun die Vertheidiger genöthigt, diese Lehren deutlicher zu entwickeln, die anscheinenden Widersprüche aufzulösen, die Gründe der Gegner zu widerlegen und neue Gründe für jene Lehren aufzusuchen.

2. Noch ergiebiger für die Dogmenentwickelung war der Streit der christlichen Parteien unter sich. Schon in den ersten Jahrhunderten traten Parteien unter den Christen hervor, welche in ihrer Entwickelung und Auffassung des Christenthums offenbar und geradezu gegen Grundlehren desselben verstießen, namentlich Gnostiker und Manichäer. Die übrigen Christen hatten also Recht, wenn sie sich denselben widersetzten, da durch sie das Christenthum völlig verunstaltet zu werden drohte. Bei dieser Bekämpfung war aber nicht blos der Irrthum jener Parteien aufzudecken, sondern auch die entgegenstehende Wahrheit festzustellen und zu entwickeln. Die Fragen, von denen jene Parteien ausgingen, waren berechtigt: wenn sie nun auch falsch gelöst wurden, so fühlte man doch das Bedürfniß, nicht blos den Irrthum zurückzuweisen, sondern auch den Fragen ihr Recht zu gewähren. Man konnte nicht bei bloßen Negationen stehen bleiben, sondern mußte auch positive Beantwortungen jener Fragen versuchen. Alle diese Entwickelungen der christlichen Lehren, welche durch Streit sowohl gegen Nichtchristen als gegen Häretiker veranlaßt wurden, traten nun der Natur der Sache nach so kräftig und so entschieden hervor, daß die Christen gewissermaßen sich selbst an dieselben banden, und daß sie von da an als Theile der Glaubenslehre, als Dogmen, betrachtet wurden, wenn es auch eigentlich nur theologische Meinungen waren, die sich an die christlichen Grundwahrheiten ohne Widerspruch anschlossen, neben welchen aber auch andere Lehrentwickelungen nicht minder zuläßig gewesen wären. So wurde zuerst der Unterschied zwischen christlichen Grundwahrheiten und ihren theologischen Entwickelungen vergessen, und so geschah es, daß sich die Christen gewöhnten, in Beziehung auf jede neuen theologischen Meinungen, die hervortraten, Dogmen zu bilden. Nämlich jede neue Meinung, welche emporkam, erregte Streit, die streitenden Parteien, durch den Streit erhitzt, legten übermäßigen Werth auf ihre Meinungen, und betrachteten dieselben

als Theile der christlichen Grundwahrheiten: wenn die Eine obsiegte, so wurde nun durch diese Parteimeinung das System der christlichen Lehre vermehrt; gelang es keiner, die andere zu unterdrücken, so trennte man sich, bildete verschiedene Kirchen, und jede Kirche betrachtete ihre eigenthümliche Meinung als wichtigen Theil der christlichen Heilswahrheit, als eine christliche Grundlehre.

3. Innerlich wirkte auf die Dogmenentwickelung nichts bedeutender als die Art und der Grad der Bildung der Christen der verschiedenen Zeiten, namentlich der wissenschaftlichen und insbesondere der philosophischen Bildung. Philosophen, die zum Christenthume übertraten, mußten natürlich schon wegen ihrer ganzen Richtung das unabweisbare Bedürfniß fühlen, die christlichen Ideen zu verdeutlichen, zu entwickeln und zu einem Systeme zu verbinden. Aber bei diesem blos formellen Einflusse der Philosophie blieb es nicht: es kam ein materieller hinzu. Die Philosophen, an Speculationen über metaphysische und göttliche Dinge gewöhnt, suchten für dieselben Aufschlüsse im Christenthume. Es ist sehr erklärlich, daß sie sich von gewissen Grundideen ihrer Philosophie nicht trennen konnten, daß sie dieselben auch im Christenthume aufsuchten und zu finden meinten, während sie dieselben eigentlich in dasselbe hineintrugen. Auf diese Weise haben die verschiedenen philosophischen Systeme mannichfach zur Entstehung und Ausbildung von Dogmen gewirkt. Außer der philosophischen Bildung ist aber auch die Art der philologischen und historischen Bildung von großer Bedeutung für die Dogmenentwickelung gewesen. Man betrachtete die heiligen Bücher des A. und N. T. doch immer als Quellen der christlichen Erkenntniß: es war also von Bedeutung, wie weit die verschiedenen Zeitalter im Stande waren, dieselben richtig zu verstehen. Die griechischen Christen kannten das A. T. fast alle nur aus der LXX, die lateinischen Christen fast alle die sämmtlichen heiligen Schriften nur aus der Vulgata: in diesen Uebersetzungen war manches

falsch aufgefaßt, manches ohne Hülfe des Originals unverständlich: es konnte also nicht fehlen, daß aus diesen Uebersetzungen manche Irrthümer geschöpft wurden, daß aber auch ihre unverständlichen Stellen oft zu einem Sinne gedeutet wurden, wie er den anderweitig gewonnenen Ideen entsprach, wenn er auch von dem ursprünglichen Inhalte völlig verschieden war. Dieß war um so eher möglich, da der Geist, in welchem die Bibel gelesen wurde, gewöhnlich ein ganz anderer war, als der, in welchem sie geschrieben worden war. Die einfach erhabene Poesie, die zum Theil in den alttestamentlichen Büchern herrscht, war z. B. dem Abendländer etwas ganz fremdes. Bei dem Abendländer herrscht der Verstand, bei dem Morgenländer Phantasie und Gefühl vor: um den Morgenländer zu verstehen, muß man sich in seinen eigenthümlichen Geist erst hineinversetzen. Nur zu oft aber wurde, was uneigentlich und bildlich gemeint war, wörtlich und eigentlich genommen. Phantasiebilder wurden auf diese Weise in Verstandesbegriffe verwandelt, und so für die Dogmenentwickelung benutzt. — Da nun aber auf diese Weise gefaßt der Wortsinn oft Anstößigkeiten darbot, so wurde dadurch die verkehrteste Art der Interpretation für die heiligen Schriften begünstigt, welche denn wiederum sehr bedeutend auf die Dogmenentwickelung einwirkte. So war es lange Grundsatz in der christlichen Kirche, daß die Bibel nicht wie jedes andere Buch grammatisch-historisch interpretirt werden dürfe, sondern daß hinter ihrem Buchstaben ein geheimer Sinn verborgen sey, den man durch allegorische Erklärung aufzusuchen habe. Daß auf diesem Wege vielerlei in die Bibel hineingetragen werden konnte, was nicht in derselben lag, leuchtet von selbst ein. — Aber nicht allein die wissenschaftliche Bildung hatte Einfluß auf die Dogmenentwickelung, sondern auch die allgemeine, namentlich die religiöse Bildung des Volkes. Auch das Volk, welches zum Christenthume übertrat, konnte sich von seinen frühern religiösen Begriffen nicht ganz losreißen, son-

dern trug nicht selten von denselben in das Christenthum über. So Juden und Heiden die Opferidee; späterhin trugen Heiden viele Begriffe von ihrer Heroenverehrung in die Verehrung der Märtyrer und Heiligen über. Alles dieß wurde denn allmählig als wesentlich christlich und als Theil der christlichen Glaubenslehre betrachtet.

4. Nicht minder bedeutend für die Entwickelung der Dogmen wurde der in die Kirche allmählig einschleichende Autoritätsglaube. Was einmal in der Kirche angenommen und wohl gar auf Concilien angenommen war, wurde als unantastbar betrachtet, und so war eine kritische Revision der bestehenden Dogmen unmöglich. Aber man fing auch an, nicht nur der Kirche, sondern auch den Schriften der einzelnen ausgezeichneten Kirchenlehrer, nachdem man sie als Heilige zu betrachten sich gewöhnte, ein normatives Ansehen beizulegen, und sie fast wie die heiligen Schriften als Quellen der Glaubenslehre zu benutzen. So geschah es, daß, was solche Kirchenlehrer als Meinungen, ja selbst nur als Vermuthungen geäußert hatten, von den Spätern zu Glaubenslehren erhoben wurde, wie dieß in der lateinischen Kirche namentlich mit mehreren Meinungen des Augustinus geschehen ist. Eben so suchte man bei dogmatischen Streitigkeiten vorzüglich seine Meinung aus den Vätern zu erweisen, wobei denn bei den Schriften derselben nicht selten eine eben so gewaltsame Interpretation geübt wurde, wie bei den heiligen Schriften.

5. Ferner wirkte auf die Dogmenentwickelung die Ausbildung der andern kirchlichen Verhältnisse, namentlich der Kirchenverfassung und der Kirchengebräuche. Als sich die Vorsteher der christlichen Gemeinden, die Presbyter, in Priester verwandelten, mußte natürlich auch in die christliche Glaubenslehre manches hineingetragen werden, wodurch die priesterliche Thätigkeit in der Kirche begründet wurde. Als sich darauf die christlichen Priester immer mehr zu geistlichen Vormündern des Volks machten; so wurde natürlich die ganze

Dogmenentwickelung von ihnen abhängig. Insbesondere waren sie es, welche die Verwechslung theologischer Meinungen und Dogmen beförderten. Die Hierarchie konnte nämlich nur Anspruch machen auf die Beaufsichtigung der kirchlichen Glaubenslehre, nicht der dieselbe nicht antastenden theologischen Meinungen. Nun war es aber natürlich, daß ihr Streitigkeiten auf diesem angränzenden Gebiete der theologischen Meinungen nicht gleichgültig waren: um über dieselben entscheiden zu können, mußte sie aber den Gegenstand des Streites für einen Theil der Glaubenslehre erklären. Dieß geschah nun auch von der Hierarchie so oft, daß es unwidersprechlich ist, daß, wenn eine solche Hierarchie nicht bestanden hätte, die Dogmatik der Christen viel einfacher geblieben wäre. — Auch die Ausbildung der Kirchengebräuche wirkte auf die Dogmenentwickelung. Nachdem dieselben eine vielfach zusammengesetzte Gestalt und einen geheimnißvollen Charakter angenommen hatten, knüpfte sich mancherlei Aberglaube an dieselben, der denn natürlich in der Dogmatik seine Rechtfertigung suchte. Auf diese Weise wurden z. B. die Sacramente zuerst Gegenstände abergläubischer Verehrung: aus denselben bildete sich aber dann eine sehr reiche Lehre von den Sacramenten hervor.

§. 3.

Begriff der christlichen Dogmengeschichte.

Die christliche Dogmengeschichte ist die wissenschaftliche Darlegung der Dogmenentwickelung in der christlichen Kirche. Was den Umfang derselben betrifft, so gehören keinesweges alle Meinungen und Lehren in dieselbe, die je von Einzelnen in der christlichen Kirche ausgesprochen worden sind. Denn nicht Meinungen Einzelner, sondern Lehrsätze, die in der Kirche Geltung gewonnen haben, sind Dogmen. Nur dann sind Meinungen Einzelner in der Dogmengeschichte zu erwähnen, wenn sie auf die Ausbildung kirchlicher Dogmen eingewirkt

haben, entweder sofern sie die Feststellung entgegengesetzter Lehren veranlaßten, oder sofern sie von der Kirche selbst angenommen wurden. Dagegen singuläre Meinungen Einzelner, welche spurlos vorübergegangen sind, keine Einwirkung auf die kirchliche Lehrentwickelung geäußert haben, gehören der Dogmengeschichte nicht an.

Dagegen gehört zu einer vollständigen christlichen Dogmengeschichte allerdings die Dogmenentwickelung in allen christlichen Kirchen. Indeß in sehr vielen derselben war diese Dogmenentwickelung in der Zeit ihres getrennten Bestehens sehr unbedeutend. So lebhaft gewöhnlich die dogmatischen Kämpfe waren, durch welche die Trennung verursacht wurde, und so bedeutende Dogmenentwickelungen auch auf beiden Seiten die Folge davon waren: so erstarrte doch gewöhnlich nachher in den von der großen Kirche losgerissenen Parteien bald alle Dogmenentwickelung, theils weil es an der dazu nöthigen Reibung, theils weil es an der nothwendigen Bildung fehlte. Uns ist natürlich die Dogmenentwickelung die wichtigste, an welche sich unsere Kirche angeschlossen hat, und gerade diese ist auch die reichste und die an sich wichtigste. Daher werden wir nur die Dogmenentwickelung der katholischen Kirche, von der Trennung der lateinischen und griechischen Kirche an die der ersten, und von der Reformation an die der evangelischen Kirchen verfolgen, jede andere nur so weit, als sie auf diese Einfluß hatte. Die eigenthümlichen Lehren der übrigen Kirchen werden in der Kirchengeschichte bei der Geschichte der Trennung derselben von der katholischen Kirche angegeben: wenige dieser Kirchen haben nachher bedeutende weitere Lehrentwickelungen gehabt.

Sonderbarer Weise ist von manchen Gelehrten behauptet, daß die Lehre Jesu und der Apostel nicht zur Dogmengeschichte gehöre. Es ist wohl aus dem Gesagten von selbst klar, daß die Dogmenentwickelung ein stätig zusammenhangendes Ganze ist, von welcher gerade die Lehre Jesu und der

Apostel das erste Glied bildet. Diese Lehre ist gerade das was späterhin weiter entwickelt worden ist, natürlich darf sie in der Geschichte dieser Entwickelung nicht fehlen.

Soviel über den **Umfang** der Dogmengeschichte. Ihr **Charakter** soll wissenschaftlich seyn, d. h. kritisch und pragmatisch. Kritisch muß sie zu Werke gehen, um den ihr angehörigen Stoff richtig und wahr auszumitteln. Sie hat mit der Kirchengeschichte ziemlich dieselben Quellen: nur daß natürlich manche der kirchlichen Schriften für die Dogmengeschichte wenig oder gar keine Ausbeute giebt, welche für andere Theile der Kirchengeschichte wichtig ist. Die wichtigsten Quellen der Dogmengeschichte sind kirchliche Symbole, Concilienacten, Liturgien, kirchliche Lehrbücher, kurz alle Schriften dogmatischen Inhalts, welche von der ganzen Kirche als normal oder als rechtgläubig anerkannt sind. Außerdem aber die Schriften einzelner Männer, sofern aus denselben die allgemeine Kirchenlehre erkannt werden kann. Sie hat zuerst eben so wie die Kirchengeschichte die Aechtheit und Integrität der Quellen zu prüfen, aus denen sie schöpft: dann aber hat sie auch bei der Benutzung dieser Quellen mit sorgfältiger Kritik zu verfahren. Zwar hat sie mit der Frage über die Glaubwürdigkeit der Quellen weniger zu thun: denn sie braucht ja nicht ihre Facta auf fremden Bericht zu glauben, sondern ihre Facta liegen ihr in den kirchlichen Schriften selbst vor. (Wenn es nämlich erwiesen ist, daß eine Schrift einer gewissen Zeit angehöre, so ist der Inhalt der Schrift ein Factum jener Zeit.) Dagegen ist es nicht so leicht den dogmatischen Inhalt aus jenen Schriften rein in seiner wahren Gestalt auszumitteln. Denn es ist zuerst schwer, fremde Ideen in ihrer völligen Eigenthümlichkeit so aufzufassen, daß keine eigene Vorstellung dazugemischt wird. Der Dogmenhistoriker muß das jedem Schriftsteller angehörige dogmatische System in seinem Zusammenhange aufzufassen suchen. Leicht kommt er dabei in Gefahr, dasselbe nach dem ihm geläufigen Systeme

aufzufassen, zu ergänzen, zu vervollständigen, namentlich in den Punkten, über welche der Schriftsteller sich minder ausführlich und deutlich geäußert hat. Er muß, um den Schriftsteller richtig aufzufassen, nicht nur alle Stellen, in welchen derselbe über denselben Gegenstand spricht, vergleichen, die dunkeln nach den deutlichen erklären, sondern auch den ganzen Zusammenhang des dogmatischen Systems desselben im Auge behalten, um seine wahre Meinung aufzufassen. Dabei muß er sich von allen Vorurtheilen für oder gegen den Schriftsteller frei erhalten, soll ihn weder für frei von Irrthümern halten, noch auch lauter Irrthümer bei ihm voraussetzen. Zu der Genauigkeit der Darstellung fremder dogmatischer Vorstellungen gehört aber auch, daß man denselben keinen größern und keinen geringern Grad von Deutlichkeit und Ausbildung leiht, als sie wirklich haben. Alle Dogmen haben sich allmählig entwickelt und allmählig an Bestimmtheit und Deutlichkeit zugenommen. Daher finden wir in der Geschichte vieler Dogmen Perioden, in denen sie noch etwas Unbestimmtes und Schwankendes haben: es ist aber Pflicht der Geschichte, ihnen nicht mehr Bestimmtheit zu leihen als sie wirklich haben. Von jener Unbestimmtheit rührt es her, daß namentlich bei den ältesten christlichen Lehrern fast von allen kirchlichen Parteien versucht ist, ihre Uebereinstimmung mit denselben zu beweisen.

Es kommt auch nicht selten vor, daß die Ursprünge von Dogmen mehr poetische, also uneigentlich aufzufassende, Vorstellungen sind, welche allmählig buchstäblich und eigentlich genommen wurden. Da hat der Dogmenhistoriker zu wachen, daß er den spätern Verstandesbegriff nicht schon der frühern bildlichen Vorstellung unterschiebe, wozu die Gleichheit der Ausdrücke oft verleiten kann (z. B. beim Abendmahl das *μεταβάλλειν*). Ueberhaupt entwickelte und veränderte sich ebenso wie die dogmatischen Vorstellungen auch die Bedeutung der dogmatischen Ausdrücke, so daß man sehr auf seiner Hut seyn muß, damit

man nicht einem Ausdrucke in früherer Zeit eine Bedeutung beilege, welche derselbe erst in späterer erhalten hat (trinitas etc.). Daher ist eine unerläßliche Bedingung für Bearbeitung der Dogmengeschichte die Ausmittelung des dogmatischen Sprachgebrauchs jeder Zeit. Endlich hat die historische Kritik auch darüber zu wachen, daß nicht Vorstellungen Einzelner mit allgemein angenommenen Lehrsätzen verwechselt werden. Es läßt sich zwar meistens leicht aus der Art, mit welcher ein Schriftsteller gewisse dogmatische Behauptungen ausspricht, abnehmen, ob er die Meinung seiner ganzen christlichen Zeitgenossenschaft, oder eine eigenthümliche ausspricht. Denn in dem ersten Falle wird er seinen Satz unbefangen so hinstellen, daß man sieht, er erwarte gar keinen Widerspruch: in dem zweiten Falle wird er mit einem gewissen Eifer denselben gegen Widersprüche in Schutz nehmen. Aber in den frühern Zeiten hatte sich über manche dogmatische Gegenstände noch keine allgemeine Meinung gebildet: und so spricht mancher ältere Kirchenschriftsteller eine Lehrmeinung deshalb unbefangen aus, weil er keinen Widerspruch gegen dieselbe befürchten darf, ungeachtet sie keinesweges allgemein angenommen ist.

So hat die Ausmittelung des dogmenhistorischen Materials schon viele Schwierigkeit, wenn sie ächt kritisch seyn soll. Nicht minder schwierig ist aber auch die Zusammenordnung desselben. Sie soll zuvörderst pragmatisch seyn. Nicht eine Aufzählung dogmatischer Meinungen, die auf einander gefolgt sind, ist Dogmengeschichte; sondern eine Darlegung der Dogmenentwickelung, aus welcher also hervorgeht, wie sich aus den frühern Vorstellungen allmählig die spätern gebildet haben, welche Verhältnisse darauf einwirkten, welche Gründe dafür geltend gemacht wurden. Die Dogmengeschichte soll ebensowohl von dem dogmatischen Charakter jeder Zeit im Allgemeinen uns ein vollständiges Bild geben, und lehren, wie sich aus dieser Zeit eine andere mit verändertem Charak-

ter herausgebildet habe, als sie auch in Beziehung auf die einzelnen Dogmen ihre allmählige Entwickelung und deren innern Zusammenhang darlegen soll.

Endlich darf auch von der Dogmengeschichte eine theologische Kritik über die dogmenhistorischen Entwickelungen erwartet werden, nämlich ein Urtheil darüber, wiefern diese Entwickelungen sich an die ursprüngliche Lehre Jesu anschlossen, derselben entsprachen, oder nicht. Der christliche Historiker müßte das höchste Interesse, welches diese geschichtlichen Entwickelungen für ihn haben, verläugnen, wenn er sich in seiner Darstellung derselben in jener Beziehung gleichgültig verhalten wollte. Weitläuftige Räsonnements in die Geschichte einzuweben, ist unnöthig: da ja die Geschichte selbst die bedeutendsten Prämissen des Urtheils enthält. Eben deshalb darf man aber von dem Dogmenhistoriker verlangen, daß er gegen die von der Geschichte selbst gegebenen Lehren nicht sein Auge verschließe; und daß er in seiner Darstellung also auch das so gewonnene theologische Urtheil über den Werth der verschiedenen Dogmenentwickelungen durchscheinen lasse.

Von der Dogmengeschichte ist noch zu unterscheiden, obgleich derselben nahe verwandt, die Geschichte der Dogmatik. Dogmatik ist das wissenschaftliche System der in einer Kirche zusammenbestehenden Dogmen. Die Dogmenentwickelung war schon lange im Fortschreiten begriffen, ehe es Jemandem einfiel, die Dogmen in systematischen Zusammenhang zu bringen, eine Dogmatik zusammenzustellen. Und wiederum war späterhin eine sehr verschiedene systematische Zusammenordnung derselben Dogmen oder eine verschiedene Gestalt der Dogmatik möglich. Es erhellt daraus, daß die Geschichte der Dogmatik von der Dogmengeschichte völlig verschieden ist. Aber natürlich stehen beide in genauem Zusammenhange. Denn besonders späterhin haben die Versuche, die Dogmen zu vollständigen Systemen zusammenzustellen, sofern sie auf die vorhandenen Lücken, und den Mangel an

Zusammenhang in einzelnen Theilen aufmerksam machten, sehr auf die Dogmenentwickelung Einfluß gehabt.

Was das Verhältniß der Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte betrifft, so leuchtet ein, daß sie einen Theil derselben ausmacht, da sie die geschichtlichen Entwickelungen des wichtigsten Elementes der Kirche, der Kirchenlehre, zum Gegenstande hat. Anders ist indeß ihr Verhältniß zur Universalkirchengeschichte. Diese letztere hat blos die großen durch alle kirchliche Verhältnisse durchgreifenden Veränderungen zum Gegenstande, kann also auch von der Dogmenentwickelung nur dasjenige aufnehmen, was auf das Ganze der Kirche von Einflusse war. So ist also die Dogmengeschichte nicht ein Theil der Universalkirchengeschichte, sondern eine Ergänzung derselben.

§. 4.

Wichtigkeit der Dogmengeschichte.

Es leuchtet ein, daß die christliche Dogmengeschichte einen wichtigen Theil der Geschichte des menschlichen Geistes bildet, nämlich einen höchst bedeutenden Theil der Geschichte der Bestrebungen desselben, die überirdischen und göttlichen Dinge zu erkennen. So sehr sich in diese Bestrebungen oft menschlicher Vorwitz und menschliche Vorurtheile, ja selbst menschliche Leidenschaft und Schlechtigkeit mischte; so müssen dieselben doch an sich für die edelsten Beschäftigungen des menschlichen Geistes gelten. Ihre Geschichte zu kennen ist also höchst wichtig: die trüben und unlautern Beimischungen gehören ihr als einer menschlichen Geschichte an, und decken gewisse Seiten der menschlichen Natur auf.

Unerläßlich ist die Dogmengeschichte dem christlichen Theologen. Christliche Theologie ist wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums, also eine Erkenntniß, welche sowohl das

Christenthum in seinem gegenwärtigen Bestande deutlich erkennt, als auch erkennt, wie sich das gegenwärtige Bestehen desselben zu dem ursprünglichen verhalte, durch welche Ursachen der gegenwärtige Zustand geworden sey, und auf welchem Rechte er fuße. Es leuchtet von selbst ein, daß für diese wissenschaftliche Erkenntniß die Dogmengeschichte von großer Bedeutung ist, da sie ja erst den gegenwärtigen Zustand der Lehre in seinem Verhältnisse zu der ursprünglichen Lehre Christi begreiflich macht.

Von besonderer Wichtigkeit ist daher die Dogmengeschichte für den protestantischen Theologen. Der Protestantismus hat seiner Natur nach die Richtung, das Christenthum von den im Laufe der Zeiten demselben beigemischten menschlichen Zuthaten zu reinigen, und es auf seinen ursprünglichen göttlichen Gehalt zurückzuführen. Ihm gegenüber steht der Katholicismus, welcher jede geschichtliche Veränderung des Christenthums läugnet, und behauptet, daß der Lehrinhalt desselben, wie er ihn bewahre, derselbe sey, welchen Christus selbst verkündet habe: der Katholicismus giebt nur zu, daß manche Lehre von spätern Lehrern deutlicher erkannt, bestimmter ausgedrückt sey: er läugnet also alle materielle Dogmenentwickelung, und nimmt nur eine formelle an. Sonach muß der Protestantismus sein Recht gegen den Katholicismus theils mit Hülfe der biblischen Exegese, theils mit Hülfe der Dogmengeschichte bewähren.

Aber auch zur wissenschaftlich gründlichen Kenntniß und Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes der protestantischen Kirche ist die christliche Dogmengeschichte unentbehrlich. Da sie uns den Werth der verschiedenen Dogmenentwickelungen, und ihr Verhältniß zum urchristlichen Lehrbegriffe aufdeckt; so giebt sie uns auch zugleich einen Maßstab, um die gegenwärtigen theologischen Streitigkeiten und ihre Bedeutung richtig zu schätzen. Denn sie zeigt uns, wiefern dieselben die ursprüngliche Christenlehre, oder spätere menschliche Entwickelungen derselben betreffen. Wir müssen es anerkennen, daß

durch die Reformation des 16. Jahrhunderts die Zurückführung des christlichen Lehrbegriffs auf seinen ursprünglichen Gehalt nicht vollendet ist: aber wir werden auch einsehen, wie gründliche Kenntniß des Inhalts der heiligen Schriften und der Dogmengeschichte unerläßliche Bedingungen sind, um die Reformation in ihrem Geiste fortzusetzen.

§. 5.

Bearbeitung der Dogmengeschichte.

Die Dogmengeschichte ist eine neue theologische Disciplin, welche erst der neuesten protestantischen Theologie ihr Daseyn verdankt, obgleich schon aus älterer Zeit bedeutende Vorarbeiten vorhanden sind. Man kann in Beziehung auf die Bearbeitung des Feldes, welches jetzt die Dogmengeschichte inne hat, drei Perioden annehmen.

1. Die Periode der blos dogmatisch polemischen Bearbeitung bis zur Reformation. Im vierten Jahrhundert finden sich die ersten Spuren von Beachtung der dogmatischen Aeußerungen früherer Kirchenväter. Veranlassung dazu gaben die obwaltenden theologischen Streitigkeiten, in denen jede Partei darzuthun suchte, daß ihre Meinung die der frühern Kirche gewesen sey. Noch mehr geschah dieß in den folgenden Streitigkeiten; es wurden ganze Reihen von Aussprüchen älterer Väter und Concilien gesammelt, durch welche die verschiedenen streitenden Parteien ihre Meinung zu erhärten suchten. Man ging dabei von der Ansicht aus, daß der christliche Lehrbegriff von Christo unverändert herabgekommen sey, und deshalb auch von allen rechtgläubigen Vätern bezeugt werde. Da nun die streitigen Punkte immer von den streitenden Parteien zu dem Wesentlichen des Christenthums gerechnet wurden; so glaubten sie auch über diese bei den rechtgläubigen Vätern die richtige Auskunft voraussetzen zu müs-

sen. Diese Väter hatten nun gewöhnlich zwar nur unbestimmtere und schwankende Aeußerungen über dieselben: denn erst durch die Streitigkeiten selbst kam man zu bestimmterer Fassung und Darstellung: aber um so leichter konnten nun immer die streitenden Parteien sich auf die Väter berufen. Die Ansicht der katholischen Kirche von der unveränderten Gestalt des Lehrbegriffs schloß also alle Dogmenentwickelung und somit auch die Idee einer Dogmengeschichte völlig aus.

2. Die Periode der historisch polemischen Bearbeitung von der Reformation bis zu der Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Meinung von der stets unverändert gebliebenen Gestalt des kirchlichen Lehrbegriffs wurde durch die Reformation sehr erschüttert, und darauf in den protestantischen Kirchen aufgegeben. Man machte hier sogar mit Nachdruck geltend, daß der kirchliche Lehrbegriff später durch menschliche Zusätze und Veränderungen mannichfach entstellt sey, besonders seit Constantinus, wo eine weltliche Richtung in die Kirche eingeschlichen sey. Aber dieß führte nur zu einer einseitig polemischen, nicht zu einer unbefangen historischen Bearbeitung des Feldes der Dogmengeschichte. Man betrachtete die ersten Jahrhunderte als eine Zeit, wo die ächte Lehre Christi unverändert in der Kirche festgehalten sey, ohne daran zu denken, daß auch hier schon eine Dogmenentwickelung stattgefunden habe: und so suchte jede protestantische Partei für ihren Lehrbegriff die Uebereinstimmung mit den ältesten Vätern nachzuweisen. Da aber auch nachher das Verderben nur allmählig in die Kirche einschlich, so durfte man auch bei den folgenden Vätern immer noch manche Reste der alten reinen Lehre aufsuchen: wo also diese mit der protestantischen Dogmatik übereinstimmten, da machte man sie als Zeugen gegen die katholische Kirche geltend. Es ist nicht zu verkennen, daß die auf diese Weise gegen die katholische Kirche gewonnenen Gründe unwiderleglich und sehr entscheidend waren. Denn ans ganze dogmatische Ansehen der Kirche, auf welchem der

katholische Lehrbegriff ruht, sinkt unwiederbringlich dahin, wenn nachgewiesen wird, daß auch nur in Einem Punkte die Kirche ihren Lehrbegriff geändert hat, oder daß nur Eine Lehre erst spätern menschlichen Ursprungs ist. Daher haben mit Recht die Protestanten jenen Gebrauch der Geschichte immer im Kampfe gegen die katholische Kirche fortgesetzt. Aber zu läugnen ist es nicht, daß derselbe einseitig, und von einer unbefangenen Dogmengeschichte weit entfernt war. Denn der dogmatisch polemische Zweck dieser historischen Forschungen hinderte oft eine unbefangene Interpretation der Kirchenväter: man kam mit Vorurtheilen zu denselben, und suchte in ihnen nur, was man zu finden wünschte. Dann aber übersah man, daß auch manche Dogmen, welche in den protestantischen Systemen ungeändert geblieben waren, in dieser Gestalt nicht von Jesu selbst verkündet waren, sondern erst einer spätern Dogmenentwickelung angehörten. — Ungeachtet dieser Einseitigkeit haben doch auch diese historischen Forschungen vieles Verdienst: wenigstens ist durch sie viel dogmenhistorisches Material zu Tage gefördert. Man findet sie meistens nicht in eigenen Werken, sondern theils in Dogmatiken eingeschaltet, um der dogmatischen Polemik zu dienen, theils in Kirchengeschichten, um den neueren Ursprung mancher katholischen Institute und Lehren nachzuweisen.

So ist in der ersten protestantischen Kirchengeschichte, den Magdeburger Centurien (Basil. 1559—1574) in jedem Jahrhunderte auch der Lehre ein eigener Abschnitt gewidmet, und vieles damals neue Licht über die Geschichte derselben verbreitet.

Unter den protestantischen Dogmatiken sind besonders Joh. Gerhardi loci theologici (Frcf. 1657. 3 voll. fol.) reich an dogmenhistorischem Inhalt, der in der neuen Auflage von Cotta (Tubing. 1762—89. 22 Bde. 4) noch sehr vermehrt ist.

Ein umfassendes Werk ausschließlich über Dogmengeschichte hat der schottländische Professor zu Aberdeen Joannes Forbesius a Corse (†1648) hinterlassen: Instructiones hi-



storico-theologicae de doctrina christiana. Amstel. 1645, öfter herausgegeben, eine reiche Materialiensammlung, aber auch mit dem polemischen Zwecke, den reformirten Lehrbegriff, als den mit dem Urchristenthume übereinstimmenden, dem katholischen entgegenzustellen.

Ein reicher Schatz dogmenhistorischer Gelehrsamkeit findet sich auch in den Streitschriften der französischen reformirten Theologen gegen die katholische Kirche, welche dieselbe besonders mit historischen Waffen bekämpften. So besonders in den Werken von Jean Daille oder Dallaeus, Prediger in Charenton † 1670, und Dav. Blondel, Professor am Gymnasium in Amsterdam † 1655.

Nur scheinbar freier als die übrigen Protestanten bearbeiteten die Antitrinitarier manche Theile der Dogmengeschichte. Sie wurden zwar nicht durch das Vorurtheil für die ältesten Kirchenväter geblendet: aber auch sie hatten bei ihren Arbeiten den Zweck ihren Lehrbegriff zu stützen, und haben für diesen Zweck auch nicht selten der Geschichte Gewalt angethan.

Auch in dieser Zeit mußte die katholische Kirche ihrem Grundsatze, daß eine materielle Dogmenentwickelung nicht stattgefunden habe, treu bleiben: denn auf diesem Grundsatze beruhete ja ihre ganze Existenz. Sie gab nur zu, daß die Dogmen allmählig klarer und bestimmter aufgefaßt seyen, und einen deutlichern Ausdruck gewonnen hätten, daß also eine formelle Entwickelung statt gefunden habe, aber diese auf eine untrügliche Weise, da sie von der in dogmatischen Dingen untrüglichen Kirche ausgegangen sey. Durch den Streit, in welchen die katholische Kirche mit den protestantischen Kirchen gerieth, wurden aber auch die katholischen Theologen genöthigt in die Geschichte einzugehn um ihre Behauptungen zu beweisen. Natürlich mußten sie von ihrem dogmatischen Standpunkte aus der Geschichte an unzähligen Stellen Gewalt anthun: aber es kann auch nicht geläugnet werden, daß sie

hin und wieder der protestantischen Einseitigkeit mit Glück entgegentraten: außerdem vermehrten auch sie in ihren Werken das dogmenhistorische Material. Unter diesen Werken ist besonders auszuzeichnen:

Dion. Petavii (Jesuit in Paris † 1652) opus de theologicis dogmatibus. Paris. 1645. 5 Tomi fol. vermehrt herausgegeben von Joh. Clericus. Antverp. (Amsterd.) 1700. 6 Tomi fol. Es ist dieß eine sehr reiche Materialiensammlung für die Dogmengeschichte, in welcher nach der Ordnung der einzelnen Dogmen eine große Masse von Stellen aus den Kirchenvätern und Scholastikern zusammengehäuft und erklärt ist. Das Werk ist zwar ganz von dem katholischen Standpunkte aus geschrieben, und will den katholischen Lehrbegriff stützen. Eine materielle Dogmenentwickelung kann also Petavius nicht anerkennen: indeß giebt er eine allmählige Verdeutlichung der Dogmen in dem Grade zu, daß dieselbe oft an eine materielle Veränderung zu streifen scheint. Sein Werk wird stets als Materialiensammlung großen Werth behalten, ist aber unvollendet, und erstreckt sich nur über die Lehren von Gott, von der Trinität, von den Engeln und der Schöpfung, von dem Pelagianismus, der kirchlichen Hierarchie, der Priesterweihe, Kirchenbuße und der Menschwerdung Christi. Ein ähnliches Werk, aber bei weitem nicht von demselben Werthe, lieferte der Presbyter des Oratoriums in Paris:

Ludov. Thomassinus († 1695) dogmata theologica 1680. III. Tomi fol.

3. Die Periode der historisch kritischen Bearbeitung, von der Mitte des 18. Jahrhunderts an. Schon seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts wurde eine liberalere theologische Denkweise in der deutsch-protestantischen Kirche vorbereitet durch die Pietisten. Diese machten es geltend, daß das Christenthum nicht in einer dürren Buchstabenorthodoxie bestehe, daß also die Kenntniß der subtilen dogmatischen Bestimmungen minder bedeutend sey, daß vielmehr alles darauf ankomme,

die Heilslehre des Christenthums den Herzen einzuprägen. Daher legten sie auf dogmatische Subtilitäten weniger Werth, waren gegen die Ueberschätzung der symbolischen Bücher, und hoben es hervor, daß oft sehr fromme Christen als Ketzer von den sogenannten Orthodoxen verfolgt worden seyen. Diese Ansicht gab ihnen natürlich eine größere Unbefangenheit in der Beurtheilung der früheren Dogmenentwickelung, und dieß zeigte sich besonders in Gottfried Arnold's (früher Professor in Giessen, dann Prediger und Inspector in Perleberg † 1714) unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankft. 1699. 1700. 2 Bde Fol.

Unparteiisch ist freilich diese Geschichte keineswegs: denn Arnold nimmt immer die Partei der verfolgten Ketzer gegen die Orthodoxen, und sucht in ihnen die ächten Christen nachzuweisen. Deshalb erfuhr dieses Werk mit Recht vielen Widerspruch; aber es wirkte doch sehr wohlthätig auf die Bearbeitung der Kirchengeschichte, sofern es zu größerer Unbefangenheit hinleitete, auch in Beurtheilung der ersten christlichen Kirche. So geschah es denn, daß aus der Schule der Pietisten der Mann hervorging, der zuerst die Idee einer ächten Dogmengeschichte faßte und aufstellte, Johann Salomo Semler († 1791). Er wies nach, daß der christliche Lehrbegriff schon in den ersten Jahrhunderten mancherlei Veränderungen erfahren habe, und daß er auch nach Verschiedenheit der Länder sich mannichfach entwickelt habe. Semler selbst hat die Dogmengeschichte nicht nach diesen Ideen bearbeitet, hat aber mannichfache Beiträge in seinen Schriften zerstreut zu derselben gegeben. Nach ihm wurde indeß diese Wissenschaft nach rein historischen Grundsätzen, mit Beiseitsetzung aller dogmatisch polemischen Zwecke häufiger bearbeitet. Auszeichnung verdienen:

W. Münscher's Handbuch der christl. Dogmengeschichte, 4 Bde. Marburg. 3. Aufl. 1817 ff. reicht bis 600.

Fr. Münter's Handbuch der ältesten christl. Dogmengeschichte, deutsch v. Ewers 2 Bde. Göttingen 1802. — J. Chr. Fr. Wundemann's Gesch. der christl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius b. auf Gregor d. G. Leipz. 1798. 2 Th — Baumgarten-Crusius Lehrbuch der christl. Dogmengesch. 2 Abthl. Jena 1831 u. 32. — Engelhardt's Dogmengeschichte. Neustadt a. d. Aisch 1839. 2 Theile 8. — F. K. Meier's Lehrbuch der Dogmengeschichte. Giessen 1840. 8. — K. R. Hagenbach's Lehrbuch der Dogmengesch. 2 Theile. Leipz. 1840. 41. 8. 3. Aufl. in 1 Theile 1853. — Dr. F. Chr. Baur's Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte. Stuttgart 1847. — Zum Studium neben Vorlesungen ist zu empfehlen: W. Münscher's Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte 3. Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, historischen Noten und Fortsetzung von Dr. Daniel v. Coelln. Vollendet von Neudecker. Cassel 2 Hälften in 3 Bden. 1832—38.

Es giebt noch kein Werk, welches die ganze Dogmengeschichte auf eine befriedigende Weise umfaßte: auch läßt sich von selbst erwarten, daß, da diese Wissenschaft noch so jung ist, in ihren ersten Bearbeitungen noch vieles zu berichtigen und zu ergänzen seyn wird. Von großer Bedeutung für diese Wissenschaft sind daher Monographien über einzelne Theile derselben; denn nur durch sorgfältige Bearbeitung des Einzelnen kann man zu einer genügenden Gestaltung des Ganzen vorzubringen hoffen. Solcher Monographien giebt es bereits viele; sie sind doppelter Art:

1. Geschichtsentwickelungen der einzelnen Lehren, deren schon aus älterer Zeit eine große Menge vorhanden ist.

2. Geschichtliche Darstellungen der theologischen Systeme einzelner Männer. Diese sind durch Neander's Beispiel neuerdings häufiger geworden, und liefern treffliche Beiträge zur Dogmengeschichte. So Neander's Bernhard, Tertullian, Chrysostomus. Ullmann's Gregor von Nazianz. Hjort's Johannes Scotus Erigena, Liebner's Hugo von St. Victor,

Rettberg's Cyprian, Rupp's Greg. von Nyssa, Klose's Basilius der Große, Redepenning's Origenes.

Es ist diese letzte Art von Beiträgen zur Dogmengeschichte um so mehr zu empfehlen, als, wenn das ganze theologische System eines Mannes im Zusammenhange aus seinen Schriften aufgefaßt wird, irrige Auffassungen der einzelnen Lehren minder leicht möglich sind, als wenn seine Schriften nur bruchstückweise zur Ermittelung seiner Ansichten über einzelne Lehren benutzt werden.

§. 6.

Anordnung des Stoffes der christlichen Dogmengeschichte.

Die Geschichte der Dogmen läßt sich auf eine doppelte Weise anordnen, entweder indem man eine Ordnung der Materien, oder die Zeitfolge zum Grunde legt. Man kann nämlich zuerst die Geschichte der einzelnen Dogmen getrennt von einander erzählen. Diese Methode ist aber keinesweges genügend. Denn die Entwickelungen der einzelnen Dogmen stehen in genauem Zusammenhange und in Wechselwirkung mit einander: die Einsicht in diese Wechselwirkung geht aber bei der isolirten Behandlung der einzelnen Dogmen verloren. Dann aber erhält man dadurch auch keine deutliche Erkenntniß der dogmatischen Systeme der verschiedenen Zeiten. Nicht nur weil die Materialien zu denselben zu zerstreut in den Specialgeschichten der verschiedenen Dogmen liegen; sondern auch deshalb nicht, weil weder der dogmatische Geist und die dogmatische Richtung der verschiedenen Zeitalter noch die denselben gewöhnliche Anordnung der Dogmatik aus diesen Specialgeschichten vollständig erhellen. Man ersieht weder aus denselben, auf welche Lehren vorzugsweise in den verschiedenen Zeitaltern Werth gelegt wurde, noch wie man die Lehren mit einander verband, und die eine durch die andere stützte.

Diese Unbequemlichkeiten fallen weg, wenn man den dogmenhistorischen Stoff nach der Zeitfolge ordnet und die Dogmensysteme der verschiedenen Zeiten im Zusammenhange entwickelt. Wollte man indeß streng dieser Methode folgen, so müßte man eine unendliche Menge kleiner Zeiträume annehmen, eben so viele als sich Veränderungen von Dogmen nachweisen ließen. Dieß würde an sich schon unthunlich seyn, da ja alle Dogmenentwickelung allmählig ist, und die ältere Meinung nicht auf einmal, sondern erst nach und nach den neueren Platz machte, so daß man diese Wechsel nicht durch Jahreszahlen bestimmen und begränzen kann. Aber abgesehen davon würden durch jene Methode viele Wiederholungen nöthig gemacht, da denn doch in jedem folgenden Zeitraume der größte Theil des Dogmensystemes unverändert derselbe, wie in dem zunächst vorangegangenen geblieben seyn würde. Vorzüglich aber würde die Uebersicht der Entwickelung der einzelnen Dogmen sehr erschwert, da dieselbe gar zu sehr zerstückelt gegeben würde, während es doch gerade einer der wichtigsten Vortheile der Dogmengeschichte ist, daß man aus derselben ersieht, wie die einzelnen Dogmen sich von ihrer biblischen Einfachheit bis zu ihrer gegenwärtigen Gestalt entwickelt haben.

Am angemessensten ist es für die Dogmengeschichte größere Perioden anzunehmen, von deren jeder sich eine gewisse Einheit der dogmatischen Richtung und des dogmatischen Geistes nachweisen läßt, durch welche sie sich von den andern Perioden unterscheidet. Wir nehmen deren vier an wie in der Kirchengeschichte.

1. bis zu dem Zeitpunkte, wo Constantin die christliche Religion zur Staatsreligion des römischen Reiches erklärte 1—324.
2. bis zu dem Anfange der Bilderstreitigkeiten — 726.
3. bis zur Reformation — 1517.
4. bis auf unsere Zeiten.

Die Geschichte jeder Periode wird in eine allgemeine und in eine specielle Dogmengeschichte zerfallen.

In der allgemeinen Dogmengeschichte ist der dogmatische Charakter der Periode, und der Gang und die Art der Dogmenentwickelung im Allgemeinen darzulegen. Es ist zu zeigen, auf welche Dogmen hauptsächlich Werth gelegt, welche also vorzüglich fortgebildet wurden, welche andere dagegen unverändert blieben. Dann ist hervorzuheben, welche äußere Umstände die Dogmenentwickelung anregten und bestimmten, welche Kirchenlehren und Kirchenversammlungen besonders dieselbe förderten. Ferner ist der Stand der Wissenschaften, insbesondere der übrigen theologischen Wissenschaften, namentlich der Bibelerklärung, dann die Beschaffenheit der herrschenden Philosophie zu erörtern, weil dadurch die Dogmenentwickelung stets bedingt worden ist.

Endlich gehört hierher auch die Geschichte der Dogmatik, welche zu erörtern hat, was für die Ausbildung vollständiger theologischer Systeme geschah. Dabei sind die verschiedenen theologischen Schulen, und die theologischen Verschiedenheiten der einzelnen Länder nicht aus der Acht zu lassen. Die äußern Umstände und Ereignisse können in dieser allgemeinen Dogmengeschichte nur berührt werden, da die weitere Entwickelung derselben der Universalkirchengeschichte angehört. Da wir es nur mit der Dogmenentwickelung in der katholischen und protestantischen Kirche zu thun haben, so gehört auch die Geschichte der Ketzereien nicht hierher, sondern wird nur in so weit berührt, als sie die Dogmenentwickelung in der katholischen Kirche bedingte.

Die besondere Dogmengeschichte giebt dann die Geschichte der einzelnen Lehren.

Theodor Kliefoth's Einleitung in die Dogmengeschichte. Parchim und Ludwigslust 1839. 8.

Erste Periode.

Von Christus bis auf Constantinus

1—324.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Dogmengeschichte.

§. 7.

Lehre Christi.

Die Lehre Jesu schloß sich eng an die Lehre des A. T. und des Judenthums, wie es zu seiner Zeit bestand, an. Das Alte Testament hielt er als heilige Schrift fest, in dem Judenthume seiner Zeit verwarf er dagegen die fehlerhaften Richtungen, die sich in dasselbe eingeschlichen hatten. Seine Gotteslehre war die vergeistigte Lehre des A. T. In derselben war das moralische Verhältniß Gottes zu dem Menschen besonders hervorgehoben und in ein höheres und reineres Licht gesetzt. Während im A. T. die strafende Gerechtigkeit Gottes besonders geltend gemacht wird, und daher Gott gewöhnlich als strenger unerbittlicher Richter erscheint; so wurde von Christo die göttliche Güte und Gnade in ihrer Verbindung mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit geoffenbart, und das Verhältniß Gottes zu dem Menschen als ein väterliches dargestellt. Insbesondere aber auch als ein innerliches,

nicht äußerliches, als ein Verhältniß, welches nicht durch äußere Werke des Menschen, sondern durch die Gesinnung desselben begründet werde. Sonach konnte der Mensch nur durch innere sittliche Umwandlung Gottes Wohlgefallen erwerben: unter dieser Bedingung war aber auch dem Sünder von der Vatergüte Gottes Sündenvergebung zu hoffen. Auf diesem Wege tritt der Mensch in eine innere geistige Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater: er fühlt die Gottesnähe in seinem Gemüthe, und der Geist Gottes wirkt heiligend, kräftigend und tröstend in seinem Herzen. Durch diese Lehre trat Christus dem äußerlichen fleischlichen Judenthume seiner Zeit, welches sich im Pharisäismus vollendet hatte, entgegen, indem dasselbe das Verhältniß zu Gott als ein rein äußeres behandelte, und durch äußere Werke, namentlich durch die Beobachtung der mosaischen Ritualgesetze, sich des Wohlgefallens Gottes würdig zu machen glaubte.

Eine äußere Gewähr gab Christus seiner Lehre dadurch, daß er als der längst erwartete Messias auftrat. Von dem Messias erwarteten die Juden die Verwirklichung der Theokratie, welche bis dahin stets nur Idee geblieben war. Der Messias sollte zuvörderst das davidische Reich wiederherstellen, alle Feinde des Volkes Israel besiegen und unterwerfen: dann aber sollte er als Gesalbter und Stellvertreter Jehovah's in demselben herrschen, und das Gesetz und der Wille Gottes sollte das allein leitende Princip dieses Staates seyn. Diese Idee von einem allein durch das Gesetz Gottes geleiteten Menschenverein war unter den Juden zwar noch sehr unentwickelt und wurde meistens nur auf die äußeren Staatseinrichtungen und auf die äußere Beobachtung des Gesetzes bezogen: sie war aber offenbar einer weit höheren Entwickelung fähig, und erhielt diese durch Christum.

Er als der Messias verkündete das Reich Gottes, aber nicht ein äußerliches wie es die Juden erwarteten: sondern einen Menschenverein, in welchem der Wille Gottes der

Wille aller einzelnen Glieder sey, in welchem also Gott der einzige Regierer, Gottes Gesetz das allein geltende Gesetz sey. Ein solches Reich ließ sich nicht sogleich bilden, denn erst mußten die Menschen zu demselben gebildet werden: Christus lud also dazu ein, machte Sinnesänderung zur Bedingung des Eintritts in dasselbe, und verkündete denen die dieser Aufforderung Gehör gäben, die göttliche Sündenvergebung und Gnade. Zugleich verhieß Christus auch, daß sich dieses Reich Gottes, was zuvörderst nur in den Herzen der Menschen gegründet werden konnte, auch einst äußerlich darstellen werde: er werde einst wieder erscheinen, um die Seinen in dem über das Böse triumphirenden Reiche Gottes zu versammeln. Auf diese zweite Erscheinung bezog er nun auch die Stellen der Propheten, in welchen dieselben von einem äußerlich sichtbaren herrlichen Messiasreiche reden. Ob aber dieses Reich Gottes von ihm einst auf dieser Erde, oder in einem überirdischen Zustande gegründet werden werde; darüber erklärte er sich nicht ausdrücklich, da die Auskunft darüber mehr ein Gegenstand neugierigen Fragens als des religiösen Bedürfnisses war. Indeß gab er doch deutlich Winke, aus denen sich erkennen läßt, daß der Zustand der Menschen in jenem Reiche Gottes ein ganz veränderter seyn sollte. Denn der Gründung dieses Reiches sollte die Auferstehung vorhergehen, nach der Auferstehung sollten aber die Menschen weder freien noch sich freien lassen, sondern seyn wie die Engel Gottes im Himmel (Matth. 22, 30).

Jesus trug das gewisse Bewußtseyn in sich, daß er Gesandter und Werkzeug Gottes zur Ausführung der erhabenen Absichten desselben sey, daß er mit Gott in der innigsten Verbindung stehe, und daß die Lehre, die er verkünde, von Gott sey. Dieses sein Verhältniß zu Gott sprach er oft aus, nicht damit dasselbe ein Gegenstand hyperphysischer Grübeleien werden solle, sondern um seiner Lehre Vertrauen und Glauben zu verschaffen.

Seine Lehre war durchaus praktisch, hatte nur das sittliche Bedürfniß der Menschen im Auge, und ging über dasselbe nie hinaus um die bloße menschliche Wißbegier zu befriedigen; demgemäß war auch seine Lehrart populär, nicht systematisch zusammenhängend, sondern an einzelne Vorfälle sich anknüpfend, und die sententiöse und parabolische Form liebend.

Chr. Fr. Böhme die Religion Jesu aus ihren Urkunden dargestellt. 2. Aufl. Halle 1827. 8.

§. 8.

Lehre der Apostel.

Die Lehre Christi war so unendlich reich an Inhalt, und hatte, obgleich sie an das Judenthum anknüpft, doch einen vom Judenthume jener Zeit so verschiedenen Geist, daß die Apostel zu Christi Lebzeiten diese Lehre nicht einmal völlig und richtig auffassen, noch weniger aber die Entwickelungen ahnen konnten, welche sich an dieselbe nothwendig anknüpfen mußten.

Es lagen nämlich theils in der Lehre Jesu auch noch Keime mehrerer praktischer Lehren, die sich nothwendig über kurz oder lang aus derselben entwickeln mußten, und die Christus selbst noch nicht ausgesprochen hatte, weil seine Schüler noch nicht stark genug waren, sie zu tragen. Dann aber erhielt auch die theologische Speculation durch die Lehre Jesu eine neue Anregung und eine neue Grundlage, und es war vorauszusehen, daß über kurz oder lang diese Speculation sich im Christenthume entwickeln werde.

Unter den Aposteln waren es Paulus und Johannes, welchen das Christenthum besonders seine weitere Entwickelung verdankte, indem dieselben zunächst jene praktischen Lehren, die noch verhüllt in der Lehre Jesu lagen, entwickelten und geltend machten, dann aber die sich unter den Christen bil-

dende theologische Speculation zu berichtigen und von Verirrungen zurückzuziehen suchten.

Paulus war es, welcher zuerst die folgenden freilich in der ganzen Lehre Christi tief gegründeten, aber doch von Christo nicht ganz unverhüllt ausgesprochenen Lehren unumwunden entwickelte: die Lehren, daß der äußere Unterschied zwischen Juden und Heiden durch das Christenthum aufgehoben sey, und beiden gleicher Zutritt zu den Segnungen des Christenthums offen stehe, daß das mosaische Gesetz für den Christen unverbindlich sey, daß der Christ überhaupt an kein äußeres Gesetz gebunden sey, und daß nicht äußere Gesetzeswerke, sondern die innere Gemeinschaft mit Gott durch den Glauben an Christum das Wesen des Christenthums ausmache.

Dieß sind diejenigen Lehren, welche Paulus mit besonderem Nachdrucke in seinen Briefen behandelt, und welche er auch mit der ausgezeichneten dialektischen Kunst, deren er mächtig war, entwickelt, ausführt und beweist. Rein theoretische Lehren dagegen, und unter diesen solche, welche späterhin für Grundlehren des Christenthums galten, berührt er nur kürzer und oft so kurz, daß man seine Meinung darüber nicht vollständig erkennt.

Es war den Aposteln von hoher praktischer Wichtigkeit, zu lehren, was sie selbst so innig erkannt hatten, daß Gott in Christo gewesen sey, daß sich in seinem ganzen Leben und Wirken Göttliches ausgedrückt habe, und daß seine Lehre und sein Werk ihm von Gott übertragen gewesen sey. Dieser Glaube war praktisch-religiöses Bedürfniß: eine speculative Erörterung über das Göttliche in Christo, und über das metaphysische Verhältniß desselben zu dem Vater lag über das religiöse Bedürfniß hinaus, wenn es auch eine dem menschlichen Forschungstriebe sehr nahe liegende Aufgabe war. Die Apostel gehen auf diese speculative Erörterung nie ausführlich ein: aber bei Paulus und Johannes finden wir doch einzelne Andeutungen für dieselbe. Paulus faßt nämlich das Göttliche

in Christo als dasjenige auf, was von Anfange an stets zwischen Gott und Welt vermittelt habe, durch welches Gott die Welt geschaffen (Col. 1, 16. 1. Cor. 8, 6), und die Menschheit stets geleitet habe (1. Cor. 10, 4), und welches er Col. 1, 13 ff. als den Sohn und das Ebenbild Gottes und den Erstgeborenen aller Geschöpfe bezeichnet. Sehr leicht könnte man durch diese Schilderung Pauli von dem Göttlichen in Christo versucht werden, zu glauben, daß er dasselbe als einen Untergott, als ein Mittelwesen zwischen Gott und Menschen denke, wenn er nicht überall die Einheit Gottes so stark ausspräche. Wahrscheinlich liegt bei jenen Stellen überall die Unterscheidung des verborgenen und offenbaren Gottes zum Grunde, eine Unterscheidung, die schon in den alttestamentlichen Büchern angedeutet wird, wo von der göttlichen Weisheit die Rede ist (Prov. 8. 9. Sap. 7—9). Dem Denkenden drang sich die Unterscheidung zwischen dem unendlichen Wesen Gottes an sich, und der Summe der göttlichen Kräfte, die in der Welt wirksam geworden ist, leicht auf. Jenes ist unbegreiflich und verborgen; diese in ihren Werken geoffenbart und erkennbar. Der in der Welt geoffenbarte Gott war also gleichsam nur ein Theil, ein Ausfluß des verborgenen Gottes, aber keine von demselben verschiedene Persönlichkeit. Diese Unterscheidung war in den theologischen Schulen der Juden zur Zeit Christi gewiß sehr geläufig, und so auch dem in denselben gebildeten Paulus. Daher denkt dieser sich das Göttliche in Christo, durch welches die höchste Offenbarung Gottes den Menschen zu Theil geworden war, als den offenbaren Gott. Aber eben die Unbestimmtheit, mit welcher er in jenen Stellen redet, so ganz verschieden von der Schärfe und Bestimmtheit in denjenigen Abschnitten, wo er praktisch wichtige Lehren entwickelt, beweist, daß es ihm um Erörterungen, die blos für die theologische Speculation Interesse haben, nicht zu thun sey.

Indeß begann diese theologische Speculation schon zur Zeit

Pauli: und sofern dieselbe den Glaubensinhalt des Christenthums nicht antastete, ließ der Apostel sie gewähren. Der Erste, welcher, so viel wir wissen, das Christenthum von einer mehr speculativen Seite auffaßte, war Apollos, ein gebildeter Jude, welcher in der Gemeinde von Korinth als Lehrer auftrat, und dort durch seinen Vortrag viele anzog, und so wenig er dieß auch beabsichtigte, dem Paulus entfremdete. Paulus spricht sich darüber 1. Cor. 1—4 aus; er tadelt die Spaltungen, welche dadurch in der Gemeinde entstanden waren: aber über die Lehre des Apollos selbst spricht er sich weder beistimmend noch tadelnd aus, sondern will es der Zukunft überlassen wissen, den Werth solcher auf dem Grunde des christlichen Glaubens errichteten Lehrgebäude zu enthüllen. Dagegen erhob sich Paulus gegen alle Speculationen, welche jenen Glaubensgrund verletzten, zum Aberglauben führten und wohl gar der Unsittlichkeit Vorschub leisteten; namentlich in den Briefen a. d. Colosser und a. d. Timotheus.

Leonh. Usteri Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Zürich. 4. Aufl. 1832. 8. die 5. ist bloßer Wiederabdruck. — Aug. Ferd. Dähne Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs. Halle 1835.

Nach dem Tode des Paulus setzten sich insbesondere jene Speculationen über die Person Christi fort, indem man strebte, die unbestimmtere Idee von dem Göttlichen, was in Christo war, in einen bestimmten Begriff zu fassen. Es schlossen sich diese Bemühungen an die umfassenderen Speculationen an, durch welche man alle Räthsel des Seyns und der Geschichte zu erklären, und namentlich den Ursprung des Uebels mit der Idee Gottes zu vereinigen suchte. Diese Speculationen, die Keime der spätern gnostischen Systeme, bildeten insbesondere ein Emanationssystem aus, nach welchem aus der höchsten Gottheit stufenweise unvollkommnere Wesen ausgeflossen seyen, und legten dann die Weltschöpfung den Wesen der niedrigsten Stufe bei, um die Uebel dieser Welt zu erklären. In diese Emanationsreihen ordneten sie dann auch die göttliche Natur

Christi ein, und gaben ihr in derselben einen der höchsten Plätze. Paulus deutet wahrscheinlich schon mit den γενεαλογίαις 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9 auf diese Emanationssysteme hin: später mögen sie noch allgemeiner geworden seyn. Dieses Streben des menschlichen Verstandes, zu einem bestimmten Begriffe über das Göttliche in Christo zu gelangen, konnte nicht schlechthin abgewiesen werden, da es aus einem natürlichen Triebe des menschlichen Geistes hervorging. Es mußte demselben also, so weit es sich in seinen Schranken hielt, genügt werden: zugleich aber mußte der Richtung zu einer unfruchtbaren Speculation über die Gränzen der menschlichen Vernunft hinaus gewehrt, und dagegen der menschliche Geist auf die praktisch wichtigen Glaubenslehren gewiesen werden. Dieß war der Zweck des Johannes bei seinem Evangelio. In den Speculationen jener Zeit war der Ausdruck λόγος für den höchsten und unmittelbarsten Ausfluß aus der Gottheit gewöhnlich geworden: Philo bezeichnete mit demselben den offenbaren Gott im Gegensatze zu dem verborgenen. Diesen Ausdruck entlehnt nun auch Johannes aus der Zeitphilosophie, um damit das Göttliche in Christo zu bezeichnen, welches er eben so wie Paulus als dasjenige auffaßte, durch welches Gott die Welt geschaffen, und diese wie die Menschheit regiert und geleitet habe. Statt aber in genauern metaphysischen Bestimmungen über den Ursprung des Logos und sein Verhältniß zu Gott einzugehen, nahm er vielmehr besonders die Aufmerksamkeit für den im Fleische erschienenen Logos in Anspruch, und suchte die Speculation aus den Gebieten einer unfruchtbaren Hyperphysik zu der praktisch wichtigen Betrachtung des Lebens und Wirkens Jesu auf Erden herabzuziehen. In den Johanneischen Briefen scheinen auch die ersten Spuren des Doketismus vor. Johannes bekämpfte denselben als verderblich, sofern dadurch ja die ganze menschliche Wirksamkeit Christi aufgehoben wurde, und das Leben und Leiden Jesu nicht nur alles Verdienstliche, sondern auch die Bedeutung eines Musters

für die Menschheit verlor, und machte dagegen geltend, daß Christus wahrer und vollkommener Mensch gewesen sey (1. Joh. 4, 2. 2. Joh. 7).

Dr. Frommann der Johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch christl. Lehre. Leipzig 1839. — K. R. Köstlin's Lehrbegriff des Evang. und der Briefe Johannis. Berlin 1843. 8. — Reuß die Johanneische Theologie in den Straßburger Beiträgen zu den theol. Wissenschaften Bd. 1. Th. 1. — Desselben histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Strassburg 1852. 2 Tom

Außer der Lehre von Christo finden wir von den Aposteln noch die Lehre von den letzten Dingen besonders berücksichtigt und entwickelt. Von religiös sittlicher Bedeutung war hier der Glaube, daß eine Vergeltung statt finden werde, und daß das Reich Gottes, welches durch Christum verkündet und verbreitet war, einst sich verwirklichen werde. Diese Ideen waren das Wesentliche in der Lehre Christi von den letzten Dingen: unwesentlich dagegen ihre bildliche Einkleidung, obgleich dieselbe dazu dienen konnte, jene Ideen den Gemüthern tief einzuprägen. Schon Jesus entlehnte diese Bilder aus dem Vorstellungskreise seiner Zeitgenossen. Er behielt die Vorstellung von einer einstmaligen körperlichen Auferstehung bei, weil nach den damaligen anthropologischen Begriffen mit derselben die Idee der Vergeltung stand und fiel. Denn allgemeine Volksmeinung war es, daß, da der Körper einen wesentlichen Theil der Person ausmache, mit dem Tode desselben auch die Persönlichkeit des Menschen aufhöre und also keine Vergeltung stattfinden könne, wenn nicht derselbe Körper wiederhergestellt werde. Eben so entlehnte Jesus die Bilder, mit denen er das zu erwartende Reich Gottes schilderte, aus den prophetischen Schilderungen des Messiasreiches. Er verkündete seine Rückkehr, eine zweite Erscheinung, um zuerst Gericht zu halten über die Menschen und dann das von den Propheten verheißene Reich Gottes zu gründen, und forderte die Seinen auf, sich jeden Augenblick

für diese Erscheinung bereit zu halten, da der Tag des Herrn kommen werde wie ein Dieb in der Nacht.

Die ersten Christen faßten diese Verkündigungen sehr buchstäblich auf. Aus der Aufforderung, sich jeden Augenblick für die Zukunft des Herrn bereit zu halten, glaubten sie schließen zu dürfen, daß dieselbe nahe bevorstehe. Das Reich Gottes dachten sie sich aber als ein auf der Erde zu gründendes, tausend Jahre währendes, wie davon noch die Apokalypsis c. 20 zeugt: sonach faßten sie auch die Freuden desselben sehr irdisch auf. Jener Erwartung, daß die Zukunft des Herrn nahe sey, gaben auch die Apostel um so eher nach, da dieselbe praktisch wohlthätig wirkte, und so findet sich dieselbe auch in den apostolischen Schriften sehr häufig ausgesprochen. Die sinnlichen Erwartungen über die letzten Dinge wurden von Paulus gewiß nicht getheilt: denn er faßt die Auferstehung als die Entwickelung eines edleren Keimes in der irdischen Natur 1. Cor. 15, 35 ff., und das Zusammenseyn mit dem Herrn in dessen Reiche denkt er in einem überirdischen Zustande: dessenungeachtet bekämpft er jene sinnlichen Ansichten nicht, sofern dieselben ja auch Darstellungen jener religiös sittlichen Ideen waren, obgleich freilich bei ihnen die Gefahr vorhanden war, daß über der sinnlichen Hülle der geistige Inhalt übersehen oder nicht gehörig beachtet würde.

So zeigt sich die Lehrentwickelung auch bei den Aposteln als durchaus praktischer Art, nur auf den religiös moralischen Glauben allen Werth legend und was diesen verletzt bekämpfend, unschuldige Speculationen und Meinungen aber schonend und duldend.

Chr. Fr. Böhme die Religion der Apostel Jesu Christi aus ihren Urkunden dargestellt. Halle 1829. 8.

§. 9.

Zeitalter der apostolischen Väter.

Der Lehrbegriff blieb in dieser Zeit eben so einfach, wie

in dem apostolischen Zeitalter. Die heilige Schrift der Christen war allein das A. T. Denn die Bücher des N. T. waren noch nicht gesammelt: die eigenthümlich christlichen Lehren wurden, wie sie von den Aposteln herabgekommen waren, nur durch mündlichen Unterricht erhalten. Um so leichter konnte sich eine eigenthümliche Auffassung mancher Lehren bilden: und dieß geschah nicht allein von den Vorläufern der Gnostiker, welche dieser Zeit angehörten, sondern auch wohl von rechtgläubigen Christen. Namentlich gehörte eine grob sinnliche Auffassung des Chiliasmus, wie sie sich z. B. bei Papias fand, dieser Zeit an. Auch eine höchst gezwungene allegorische Interpretation des A. T. verbreitete sich in dieser Zeit unter den Christen. Die allegorische Interpretation, welche bei Heiden und Juden schon älter war, wird zwar auch im N. T. hin und wieder geübt: doch mehr um etwas eindrücklich darzustellen, als um Beweise durch dieselbe zu gewinnen. Jetzt aber wird sie, wie z. B. in dem Briefe des Barnabas, auf eine sehr übertriebene Weise geübt, um Weissagungen und Vorbilder auf Christum im A. T. überall zu finden. Da das A. T. die einzige heilige Schrift der Christen war, so lag die Reizung sehr nahe, durch jene Art von Interpretation auch die eigenthümlich christlichen Lehren in dieselbe hineinzutragen.

Die Schriften der apostolischen Väter sind alle praktischen Inhalts, und zeigen noch keine Spur von speculativer Fortbildung der Lehren. So führt der Brief des Barnabas im ersten Theile den Beweis, daß das mosaische Gesetz für die Christen nicht verbindlich sey, und giebt dann im zweiten Theile allgemeine sittliche Ermahnungen und Vorschriften. Der Brief des Clemens sucht zunächst die Einigkeit in der Gemeinde zu Korinth wieder herzustellen, und ermahnt die Gemeindeglieder zur Folgsamkeit gegen die Vorsteher. Der Hirte des Hermas ertheilt in der Form von Offenbarungen Ermahnungen zu christlicher Frömmigkeit. Die Briefe des Ignatius und Polycarpus sind ebenfalls blos prakti-

schen Inhalts, ungeachtet Ignatius schon sehr deutlich gnostische Meinungen erwähnt und misbilligt. Alle diese Schriften suchen ihren sittlichen Ermahnungen dadurch Kraft und Nachdruck zu geben, daß sie auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi hinweisen, und auf die Nothwendigkeit aufmerksam machen, für dieselbe wohl bereitet zu seyn.

§. 10.

Zeitalter der Apologeten und Entwickelung theologischer Speculation unter den rechtgläubigen Christen.

Im Laufe des zweiten Jahrhunderts entwickelte sich auch unter den rechtgläubigen Christen eine theologische Speculation. Die besondern Verhältnisse, welche ihre Ausbildung in dieser Zeit veranlaßten und bedingten, lassen sich besonders auf zwei Umstände zurückführen: zuerst auf die Nothwendigkeit, den ächten christlichen Glauben gegen Nichtchristen und christliche Irrlehrer zu vertheidigen, dann auf den Umstand, daß philosophisch gebildete Männer zum Christenthume übertraten, und dasselbe zum Gegenstande philosophischen Nachdenkens machten.

Das Christenthum wurde zuvörderst von den Heiden angegriffen, und auch mit den Waffen der Wissenschaft und der Philosophie bekämpft, wie davon die Bruchstücke der Schrift des Celsus noch Beweise liefern. Theils suchten die Heiden die Glaubensgründe des Christenthums zu erschüttern, nämlich das Ansehen des Alten Testaments, wie die göttliche Sendung und den höhern Charakter Christi: theils suchten sie die einzelnen christlichen Lehren als unvernünftig und unter sich übel zusammenhangend darzustellen. So wurden die Christen durch sie genöthigt sowohl durch Vernunftgründe zu beweisen, daß sie mit Recht den heiligen Schriften des A. T. und der Lehre Christi Glauben schenkten, als auch diese Lehren so zu entwickeln, daß dieselben als vernunftmäßig und unter sich innerlich wohl verbunden erschienen.

Außerdem traten innerhalb des Christenthums aber auch Secten auf, welche sich von dem ächten christlichen Glaubensgrunde entfernten. Aus den Judenchristen gingen die Ebioniten hervor, welche das Christenthum nur als ein allein dem Judenthume angehöriges Institut betrachteten, Jesum für einen bloßen Menschen und ausgezeichneten Propheten erklärten, die Gottwohlgefälligkeit und Seligkeit von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes abhängig machten, und daher die paulinische Entwickelung des Christenthums ganz verwarfen. Sie trennten sich deshalb von den Nazaräern, welche dem Urchristenthume treu blieben, bildeten aber stets nur eine kleine Zahl, welche von den übrigen Christen weniger berücksichtigt wurde.

Weit bedeutender als sie waren die gnostischen Parteien, deren Keime zwar schon in der apostolischen Zeit liegen, die aber erst unter Hadrian mit vollendeten Systemen und in abgeschlossenen geordneten Gesellschaften hervortraten. Um den Ursprung der Uebel zu erklären, glaubten sie annehmen zu müssen, daß diese Welt nicht von dem höchsten Gotte, sondern von einem niedern unvollkommneren Wesen, und zwar aus einer ewigen bösen Materie geschaffen sey, und sie nahmen Emanationsreihen an, um den Ursprung des Demiurgen von dem höchsten Gotte zu erklären. Sonach war diese sichtbare Welt dem höchsten Gotte fremd, die menschlichen Seelen allein gehörten demselben an, denn sie waren Ausflüsse seines Wesens. Ihre Aufgabe war aber, sich von den Banden, in welche sie durch ihre Verbindung mit dem Körper gerathen waren, frei zu machen, um in ihr Vaterland, die Lichtwelt, zurückkehren zu können. Das Judenthum betrachteten die Gnostiker als eine Anstalt des unvollkommenen Demiurgen, welche also durchaus zu verwerfen sey, eben so wie das von den bösen Geistern gegründete Heidenthum. Dagegen sei Christus einer der höchsten Lichtgeister, herabgekommen, um die Menschen von den Banden des Demiurgen zu erlösen: und

seine Religion gebe die Anweisung, durch deren Befolgung sich die Seelen wieder in das Lichtreich erheben könnten. Diese gnostischen Theorien hatten auch sittlich gefährliche Seiten. Die meisten von ihnen schrieben zwar strenge Ascese vor, um sich von der Materie und der Sinnlichkeit loszumachen: indeß eine gesunde Moral konnte doch aus diesen Vorstellungen nicht hervorgehen. Viele Gnostiker gingen aber auch so weit, daß sie das Sittengesetz als bloßes Werk des Demiurgen betrachteten, und für den Christen für unverbindlich erklärten.

So wie der Ebionitismus das Christenthum in das Judenthum wieder herabzuziehen suchte, so drohete der Gnosticismus dasselbe in ein verfeinertes Heidenthum zu verwandeln, denn die gnostischen Aeonensysteme waren ja offenbar nur eine eigenthümliche Art von Polytheismus. Weniger Bedeutung für die Dogmenentwickelung hatte der Montanismus, da derselbe in der Lehre weniges Eigenthümliche hatte.

Diese Erscheinungen innerhalb der christlichen Kirche regten also mit Recht die rechtgläubigen Christen zum Widerstande auf, da es sich um Erhaltung des Wesens des Christenthums handelte. Da die Gefahr von Seiten der Ebioniten minder bedeutend war, so richtete sich der Kampf vorzüglich gegen die Gnostiker. Gegen diese war die Einheit des Gottes der Juden und der Christen, wie die Schöpfung dieser Welt durch denselben darzuthun, und der Ursprung der Uebel in ihr so zu erklären, daß dadurch die Güte, Heiligkeit und Allmacht Gottes nicht gefährdet wurde: dann aber war auch die Erörterung über die höhere Natur Christi, welche die Gnostiker so zuversichtlich gaben, zu widerlegen und zu berichtigen. Je mehr Irrthümer in einer bestimmten positiven Gestalt auftreten, desto mehr Aufforderung wird durch sie den Bestreitern gegeben, nicht blos bei einer negativen Widerlegung stehen zu bleiben, sondern ihnen gegenüber das Wahre auch positiv aufzustellen. Diese Aufforderung fühlten also auch die rechtgläubigen Christen sowohl den Heiden und Juden, als den Gno-

stikern gegenüber: um derselben aber zu genügen, bedurfte es einer näheren Entwickelung mancher christlichen Lehren. Dazu kam noch, daß die Gnosis durch die scheinbare Leichtigkeit, mit welcher ihr Mythus alle Räthsel des Lebens und der Geschichte zu lösen schien, den gewöhnlichen Christen sehr bestechen und blenden mußte. Man konnte ihr also nicht mit bloßen Verneinungen begegnen, sondern mußte sich darauf einlassen, den Fragen, deren Beantwortung sie sich vorsetzte, mit gleicher Klarheit zu genügen. Denn die Zeit wollte Entschiedenheit und Klarheit und suchte sie da, wo sie dargeboten wurde.

Unter diesen Umständen wurde es nun von Bedeutung, daß mehrere christliche Lehrer zum Theil schon vor ihrem Uebertritte zum Christenthume die platonische Philosophie sich zu eigen gemacht hatten, und nun diese zur Vertheidigung und zur Entwickelung der christlichen Lehren benutzten. Als einen Vorgänger konnten sie den Philo betrachten, der auf eben diese Weise mit Hülfe der platonischen Philosophie das Judenthum zu vertheidigen, und die jüdische Theologie auszubilden gesucht hatte. Und so finden wir denn auch, daß Philo's Schriften von diesen platonisirenden Kirchenvätern sehr viel gebraucht und sehr geschätzt wurden: und es läßt sich bei vielen Dogmen nachweisen, wie sehr die Schriften des Philo auf ihre Entwickelung Einfluß hatten. Die Schriften der ältesten christlichen Platoniker, eines Aristides u. s. w. sind verloren: dagegen sind von den dahin gehörigen Schriften des zweiten Jahrhunderts noch vorhanden die Schriften des Justinus Martyr, des Athenagoras, des Tatianus und des Theophilus von Antiochien. Diese Männer wurden schon nicht bloß durch das praktisch religiöse Bedürfniß, sondern auch durch philosophische Wißbegier zum Christenthume geführt: sie suchten in demselben nicht blos einen einfachen religiösen Glauben, wie er dem Bedürfnisse des Herzens genügt, sondern sie wollten auch Aufklärung über die Gegenstände ihrer Speculation. Allerdings bot ihnen das Christen-

thum neue Grundlagen ihrer Speculation dar: es konnte aber nicht fehlen, daß sie, an gewisse philosophische Ideen gewöhnt, diese auch mit in das Christenthum hinübernahmen, und die christlichen Lehren mit denselben verschmolzen und durch dieselben entwickelten. Eben so leicht erklärlich war es, daß sie die so gewonnenen Resultate allein dem Christenthume zu verdanken meinten, und dieses nun als die befriedigendste und vollkommenste Philosophie betrachteten, wie schon Justinus dasselbe ausdrücklich nennt. Insbesondere deutlich prägte sich dieser Platonismus in der Entwickelung der Lehre vom Logos aus: und es ist ganz klar, daß die kirchliche Trinitätslehre dem Platonismus ihre erste Ausbildung verdankt. In Beziehung auf diese Lehre wurde auch in neuern Zeiten die Bedeutung des Platonismus der Kirchenväter von Socinianern und Arminianern zuerst aufgedeckt, und besonders ausführlich nachgewiesen von Souverain le Platonisme devoilé Amst. 1700 deutsch von Löffler, Versuch über den Platonismus der KV. 2. Aufl. Züllichau 1792. 8. Diese Schrift gab zu vielen andern für und wider den Gegenstand Veranlassung, durch welchen Schriftwechsel sich viele Behauptungen läuterten, aber doch das Resultat befestigt wurde, daß der Platonismus bedeutend auf die Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs eingewirkt habe. Ueber die Literatur und die Resultate dieses Schriftwechsels ist zu vergl. Keil de doctoribus veteris ecclesiae, culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis commentationes XXII (Opusc. academ. P. II), obgleich Keil einseitig den Einfluß der platonischen Philosophie zu läugnen sucht.

So wenig sich die Wirkungen dieser Philosophie, selbst in der Umgestaltung mancher Dogmen, verkennen lassen; so wenig darf man doch deßhalb den Lehrern, welche zuerst platonische Begriffe mit dem Christenthume verbanden, einen Vorwurf daraus machen. Denn

1. die Zeit forderte gebieterisch eine philosophische Be-

handlung des Christenthums. Mit Hülfe der Philosophie wurde theils das Christenthum angegriffen, theils eine verkehrte Entwickelung desselben begonnen: diesen Gefahren konnte nur durch eine bessere philosophische Behandlung begegnet werden. Unter allen philosophischen Systemen jener Zeit stand aber das platonische dem Christenthume am nächsten. Denn der Stoicismus, dessen Moral man oft mit der christlichen zusammengestellt hat, ist durch seinen Pantheismus jeder Vereinigung mit dem Christenthume unfähig, und selbst seine Moral ist nur äußerlich der christlichen ähnlich, in ihrem innern Grunde aber, da sie durchaus nicht auf Religion gebaut ist, von derselben völlig verschieden. Dagegen lehrte der Platonismus, wie das Christenthum, eine durchaus vollkommene, von der Welt ganz unabhängige und über dieselbe erhabene Gottheit, und schilderte dieselbe mit den erhabensten Zügen: er war seinem ganzen Charakter nach mehr religiös als irgend ein anderes philosophisches System. So lehrt Plato, daß die Gottheit nicht blos durch äußere Gebräuche und Opfer verehrt sein wolle, sondern vorzüglich durch Sittlichkeit; daß nur die guten Menschen auf Gott vertrauen könnten, die bösen aber in ihm den Richter fürchten müßten; daß wir zu Gott beten müßten, aber immer mit dem Bewußtseyn, daß wir nicht wissen, was uns heilsam, was schädlich ist, daß wir im Gebete also unser Schicksal Gott anheim stellen müssen, daß wir unsern Zorn mäßigen, und selbst uns an denen, die uns Unrecht thun, nicht rächen, sondern sie zu bessern suchen sollen. Mehrere Vorschriften Plato's stimmen auf eine merkwürdige Weise mit mosaischen Gesetzen überein, wie z. B. daß man die göttlichen Namen nicht zwecklos aussprechen solle (Legg. XI, p. 730). So verbietet auch Plato das Zinsennehmen (Legg. V, p. 610), will eine gleichmäßige Vertheilung der Güter, verbietet daher, daß ein Grundbesitz von einer Familie auf eine andere übergehe (Legg. V, p. 608), und er befiehlt das Thier zu tödten, was einen Menschen getödtet habe (Legg.

IX, p. 660). Daher haben auch Neuere einen äußeren Zusammenhang zwischen der Platonischen Philosophie und dem Mosaismus angenommen. Ast (Platons Leben u. Schriften. Leipz. 1816, S. 369) meint, Plato habe aus der ägyptischen Priesterweisheit geschöpft: derselben Quelle, welche auch Moses gehabt habe. Clausen (Apologetae Ecclesiae Christianae, Platonis ejusque philosophiae arbitri. Havn. 1817, p. 197) meint, er habe die mosaischen Schriften gekannt. Um so weniger darf es befremden, daß die Kirchenväter glaubten, Plato habe alle Wahrheit seiner Philosophie aus dem Moses geschöpft.

Ackermann das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie. Hamburg 1835. — F. Baur das Christliche des Platonismus, oder Socrates und Christus. In der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1837. Heft 3.

2. Wenn auch durch den Platonismus manche fremdartige theologische Entwickelung in das Christenthum eingedrungen ist; so wurde dieß nur dadurch nachtheilig, daß man diese Entwickelungen später nicht für das was sie waren, für theologische Meinungen hielt, sondern sie als Glaubenssätze auffaßte. Dieser Nachtheil war also nicht Schuld des Platonismus, sondern einer von demselben unabhängigen kirchlichen Verkehrtheit. Dagegen dürfen die bedeutenden Vortheile dieser philosophischen Behandlung des Christenthums nicht übersehen werden. Denn durch dieselbe erhielt das Christenthum eine für gebildetere Heiden ansprechendere Form, und konnte sich auch unter den höhern Classen mehr verbreiten. Dann aber wurde es vor einer abergläubischen, fanatischen und einer roh sinnlichen Ausartung bewahrt, in welche eine Religion, die ohne wissenschaftliche und philosophische Ausbildung blos dem Gefühle und der Phantasie zur Bewahrung anvertraut ist, leicht verfällt.

Daß auch das Christenthum dieser Gefahr ausgesetzt war, beweist seine Ausartung im Montanismus: daß die Philosophie den sinnlichen Ausbildungen seiner Lehren wehrte, lehrt

insbesondere das Beispiel der alexandrinischen Lehrer des dritten Jahrhunderts.

3. Die christlichen Philosophen selbst werden schon dadurch hinlänglich gerechtfertigt, daß sie keineswegs absichtlich, sondern nur unbewußt philosophische Sätze in das Christenthum eintrugen. Sie waren weit davon entfernt, in der Philosophie eine höhere Wahrheit als im Christenthume vorauszusetzen. Vielmehr nahmen sie gewöhnlich nach dem Vorgange des Philo und Josephus an, daß die griechischen Philosophen das, was sie von Wahrheit besessen, aus der den Hebräern zugekommenen göttlichen Offenbarung geschöpft hätten, und brachten mit dieser Ansicht die Sagen von Reisen in Verbindung, welche Pythagoras und Plato nach dem Oriente gemacht haben sollten. Nicht ohne Schein konnten sie sich dafür auf die mannichfaltige Uebereinstimmung Platos mit den Grundsätzen des Mosaismus berufen. Ja sie glaubten sogar, daß Plato hin und wieder in seinen Schriften selbst auf diese Quelle deute, nämlich da wo er sich auf die Uebereinstimmung der Barbaren, oder auf einen alten Spruch, λόγον ἀρχαῖον beruft, oder von Männern spricht, welche von Gott besonders unterstützt und von ihm ausgezeichnet geliebt würden (Clem. Strom. II, p. 500. Euseb. Praep. Ev. XI, 6. 13). Dabei gaben sie auch zu, daß diese Philosophen die göttliche Wahrheit nur unvollkommen aufgefaßt und hin und wieder mißverstanden hätten, welche aber Christus später in ihrer völligen Reinheit den Menschen geoffenbart habe. Daher stellten sie die Lehre Christi immer bei weitem oben an, und hielten nur sie für irrthumsfrei, während sie bei den Philosophen mancherlei Irrthümer anerkannten. S. die oben angef. Schrift Henr. Nic. Clausen Apologetae Ecclesiae Christianae Platonis, ejusque philosophiae arbitri. Wenn sie daher Philosopheme in die Lehre Christi übertrugen, so thaten sie dies unbewußt, und glaubten vielmehr, dieselben in der geoffenbarten Lehre zu finden. Da die allegorische Interpretation damals allgemein üblich war, so

konnten sie mit Hülfe derselben in den heiligen Schriften leicht Beweisstellen für ihre Meinungen nachweisen.

Eine sehr ehrenvolle Stelle unter den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts nimmt noch Irenäus, Bischof von Lyon, ein. Er war ein Gegner der zu weit getriebenen Speculationen über den Logos, misbilligte überhaupt die Vermengung der Philosophie mit dem Christenthume, und hält insofern die einfache apostolische Richtung fest. Dessenungeachtet ist er ein denkender Mann, dessen Widerlegung der Gnostiker keineswegs verächtlich zu behandeln ist.

In die Mitte des zweiten Jahrhunderts fallen noch einige kirchliche Veränderungen, welche vorzüglich auch durch das Auftreten der gnostischen Secten veranlaßt waren, und für die folgende Dogmenentwicklung viele Bedeutung hatten.

Zuerst die Ausbildung der Idee der katholischen Kirche. Es war von jeher den Christen wichtig und wesentlich, sich als eine moralische Einheit zu fühlen, verbunden durch gleichen Glauben, gleiche Liebe und gleiche Hoffnung: und so vergleicht schon Paulus die christliche Gemeinschaft mit einem Körper, dessen Haupt Christus sey. Aber diese Einheit war eine durchaus moralische: die äußere Verbindung der Gemeinden war noch ungeregelt, und wurde nur durch Einzelne unterhalten. Als nun aber Secten hervortraten, die sich von dem christlichen Glaubensgrunde losrissen; da lernte sich ihnen gegenüber die Gemeinschaft der rechtgläubigen Christen noch entschiedener als eine Einheit fühlen: es entstand für sie der Name allgemeine Kirche, d. i. die Kirche, welche die Verheißung Christi hat, einst die allgemeine zu werden, welche demnach schon jetzt am weitesten verbreitet und überall dieselbe ist, im Gegensatze gegen die zahlreichen Secten, welche gleich den griechischen Philosophenschulen (αἱρέσεις) nur eine Mannichfaltigkeit verschiedener Meinungen, nicht aber die eine unveränliche Wahrheit besitzen, und von denen jede auch nur eine geringere auf Ein Land oder wenige Länder beschränkte Zahl von

Anhängern aufweist. Zugleich entstand in dieser katholischen Kirche nun auch die Richtung, diese innere geistige Einheit auch sichtbarer hervortreten zu lassen nicht nur in der Uebereinstimmung der Lehre, wie des Lehrausdruckes, und in Einheit der kirchlichen Verfassung und Sitte der Gemeinden, sondern auch durch eine engere geregeltere Verbindung der verschiedenen Gemeinden unter einander. Natürlich wurde dadurch den neuen Lehrentwickelungen ein allgemeinerer Eingang in die Kirche gebahnt. Denn was jetzt ein Schriftsteller zur Vertheidigung der katholischen Kirche gegen ihre Widersacher siegreich entwickelte, das wurde von derselben natürlich leicht allgemein angeeignet.

Damit hängt zusammen das Hervortreten einer allgemeinen Glaubensregel (κανὼν τῆς ἀληθείας, regula fidei). Als die Gnostiker von dem ächt christlichen Glaubensgrunde so bedeutend abwichen, war es nöthig, es klar auszusprechen, welches die Grundwahrheiten des Christenthums seyen, um deutlich zu machen, wiefern die Gnostiker denselben widersprächen. So hob man den Inbegriff der christlichen Grundlehren, der sich in dem Bewußtseyn aller christlichen Gemeinden fand, als eine Glaubensregel hervor, welche von keiner Speculation angetastet werden dürfe, vielmehr allen Speculationen zum Grunde liegen müsse, die auf den Namen christlicher Speculation Anspruch machen wollten. Es war dieß keine Formel, sondern eine Reihe von Wahrheiten, in deren Ausdruck das Zufällige einem jeden überlassen blieb: und so finden wir diese Glaubensregel stets mit den eigenen Worten der Schriftsteller, bei welchen sie sich findet, angegeben. Es ist nämlich von derselben das Symbolum zu unterscheiden, ein kurzes Glaubensbekenntniß, welches von den Täuflingen bekannt werden mußte. Dieses war eine Formel, aber in den verschiedenen Gemeinden verschieden: sofern jede Gemeinde Sätze in dasselbe aufnahm, die sie wegen ihrer besondern Verhältnisse, namentlich zu Ketzerparteien, besonders hervorheben zu müssen meinte.

Diese Glaubensregel war nicht durch Interpretation der

heiligen Schriften gewonnen, sondern aus der in den Gemeinden fortgepflanzten apostolischen Tradition entnommen. Aus den heiligen Schriften konnte sie nicht entlehnt seyn: denn die neutestamentlichen Bücher waren ja nur vereinzelt in den Gemeinden verbreitet. Ueberdieß lebten auch diese Lehren zu sehr in dem Bewußtseyn aller Gemeinden und aller einzelnen Christen, und hatten für dieselben zu viel unmittelbare Wahrheit, als daß dieselben noch nach anderweitigen Beweisen sich hätten umsehen sollen. Uebrigens war die Tradition in diesen Zeiten noch ein zuverlässigeres Bewahrungsmittel der Lehre, als die Exegese der heiligen Schriften. Denn durch die allgemein übliche allegorische Interpretation war ja der Inhalt der letztern sehr unsicher und zu einem Spiele der Willkür gemacht. Freilich erleichterte der Umstand, daß die Glaubensregel nur auf mündlicher Tradition beruhete und keine feste Formel bildete, es auch sehr, daß die neuen Lehrentwickelungen sich bald und allgemein verbreiteten und allmählig sogar in die Glaubensregel übergingen.

Indeß fällt in die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch ein für die Dogmenentwickelung bedeutendes Ereigniß, die Ausbildung des neutestamentlichen Canons. Da die Häretiker ihre Lehre von einer apostolischen Geheimlehre abzuleiten pflegten und zum Erweise derselben sich auch auf vorgeblich apostolische Schriften beriefen; so wurden dadurch die Katholiker auf die unter ihnen zerstreut vorhandenen ächten apostolischen Schriften aufmerksamer gemacht. Sie wurden gesammelt, und so finden wir sie seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts verbunden und in der ganzen katholischen Kirche im Gebrauche, obgleich mehrere jetzt zum N. T. gehörige Bücher noch nicht gleich anfangs in diese Sammlung allgemein aufgenommen waren, sondern erst später hinzugefügt wurden. Auf die Dogmenentwickelung hatte diese Sammlung des NTlichen Canons insofern Einfluß, als man jetzt auch anfing, die christlichen Lehren aus den apostolischen Schriften zu erweisen,

und als dadurch ungeachtet aller allegorischen Interpretation die Dogmenentwickelung eine gewisse Begränzung fand, die sie nicht überschreiten konnte.

§. 11.

Alexandrinische Theologie im dritten Jahrhundert.

Im dritten Jahrhundert wurde die christliche Theologie besonders in Alexandrien, damals dem Sitze aller Wissenschaften, fortgebildet. In dieser Stadt waren sowohl besonders viele Aufforderungen dazu durch die Urtheile und Angriffe gebildeter Heiden und der Gnostiker gegen das katholische Christenthum gegeben, als auch hier mehr als anderswo Mittel zu dieser Fortbildung durch die hier verbreitete und in den gelehrten Schulen dieser Stadt leicht anzueignende wissenschaftliche Cultur vorhanden waren. Von großer Bedeutung wurde insbesondere die alexandrinische Catechetenschule für die Dogmenentwickelung. Der Unterricht, welcher den Catechumenen als Vorbereitung zur Taufe ertheilt wurde, mußte sich natürlich immer nach dem bei ihnen vorhandenen Grade der geistigen Bildung richten: und so war in Alexandrien, wo manche wissenschaftlich gebildete Heiden zum Christenthume übertraten, ein wissenschaftlicher Catechumenenunterricht schon sehr früh Bedürfniß. Daher kam es, daß schon im zweiten Jahrhunderte immer ein zu einem solchen Unterrichte befähigter Presbyter, unter dem Namen eines Catecheten, mit demselben beauftragt war. An diesem Unterrichte nahmen denn aber nicht blos Catechumenen, sondern auch andere Christen, denen es an einer tiefern Kenntniß des Christenthums lag, insbesondere solche, die sich selbst zu Lehrern vorbereiten wollten, Antheil: und so erwuchs aus jenem Catechumenenunterrichte eine dauernde Anstalt, die Catechetenschule. Zu dem Amte des Catecheten wurde stets das ausgezeichneteste, am meisten wissenschaftlich gebildete Glied

des alexandrinischen Clerus gewählt. Durch sein Amt schon erhielt dann der Catechet die Aufgabe, das Christenthum wissenschaftlich zu durchdringen, dessen Lehrsätze wissenschaftlich zu bestimmen und zu begründen, was denn nothwendig zu einer eigenthümlichen Entwickelung des ganzen Dogmensystemes führen mußte. Dadurch daß er eben nur seine theologischen Ansichten in einer Schule fortwährend vortrug, erhielten diese eine große Verbreitung, und so begründete sich eine eigenthümliche theologische Schule. Der Ursprung der Catechetenschule fällt in das zweite Jahrhundert, und der erste mit Gewißheit bekannte Catechet war Pantänus am Ende eben dieses Jahrhunderts: eine besondere theologische Bedeutung bekam aber diese Schule erst im dritten Jahrhunderte durch zwei ausgezeichnete Lehrer, den Clemens Alexandrinus († um 220), und insbesondere den Origenes († in Tyrus 254). Der letztere ist es, welcher die eigenthümliche alexandrinische Theologie vollständig entwickelte, so daß die spätern Alexandriner seine Speculation, wo sie die Gränze der Rechtgläubigkeit zu überschreiten schien, nur zu modificiren hatten, nicht aber dieselbe weiter ausbilden und fortführen konnten. Origenes verfaßte auch das erste systematische Werk über das christliche Dogmensystem, περὶ ἀρχῶν in 4 Büchern, d. i. über die ersten Gründe der christlichen Glaubensdinge: er setzt hier nämlich den christlichen Glauben voraus, und will in den drei ersten Büchern den Inhalt desselben philosophisch begründen, in dem 4. Buche aber die Form desselben, indem er in diesem Buch von der Göttlichkeit der heiligen Schrift und von ihrer Auslegung handelt.

Origenes de principiis ed. E. R. Redepenning. Lips. 1836. 8. — Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre von Redepenning. 2 Abth. Bonn 1841. 1846.

Diese alexandrinische Entwickelung der christlichen Lehren ist als eine Fortsetzung der von den Apologeten des zweiten Jahrhunderts eingeschlagenen Richtung zu betrachten, obgleich

sie viel weiter führte als diese. Auch die Alexandriner setzten den Inbegriff der christlichen Grundwahrheiten, der πίστις, als unverletzlich voraus; aber sie hoben es noch entschiedener als dieß sonst geschehen war hervor, daß sich auf der Grundlage dieser Pistis die Speculation frei bewegen könne, um zur γνῶσις, zur tiefern Erkenntniß des Christenthums zu gelangen. Sie betrachteten diese Gnosis aber nicht blos als einen Gegenstand des Erkennens und der Wißbegier: sondern als eine Erkenntniß, die den Geist erleuchte und heilige, und machten daher an die Tugend des Gnostikers sehr gesteigerte Ansprüche. Wenn sie daher auch annahmen, daß für die gemeinen Christen die Pistis zureiche: so hielten sie es doch für eine Pflicht des höher gebildeten Christen, nach der Gnosis zu streben. Der Name dieser letztern war von den Gnostikern entlehnt, deren Gnosis die katholischen Lehrer für eine fälschlich so genannte erklärten, und welcher sie die ihrige als die wahre Gnosis entgegensetzten. Schon Jesus und die Apostel, so lehrten sie, hätten einen Unterschied zwischen ihren Schülern gemacht, und dem großen Haufen nur die Pistis, den fähigern aber insgeheim auch die Gnosis mitgetheilt. So sey die Gnosis durch eine geheime Tradition auf sie herabgekommen. Daher hielten sie auch die Gnosis geheim vor dem großen Haufen, und theilten dieselbe nur fähigen und geprüften Schülern mit. Es ist klar, daß das, was von den ersten Lehrern dieser Schule als Resultat ihres Nachdenkens ihren Schülern mitgetheilt, und von diesen fortgepflanzt war, erst später, als der eigentliche Ursprung dieser Lehren unbekannt geworden war, in den Ruf einer apostolischen Ueberlieferung kommen konnte.

Diese geheime Tradition der Alexandriner, oder diese Gnosis war aber keinesweges etwas, was sich als bloße Gedächtnißsache überliefern ließ: sie mußte durch Denken angeeignet werden, und so war eine philosophische Vorbildung unerläßlich. Daher empfehlen die Alexandriner das Studium

der Philosophie sehr dringend. Sie lehren, daß eben so wie bei den Juden das Gesetz eine Vorbereitung auf Christum gewesen sey, so die Philosophie bei den Griechen; und daß durch dieselbe auch vor Christus die Menschen weiser und besser geworden, und noch nach ihrem Tode im Hades durch Christum zum Glauben und zur Seligkeit geführt wären. Eben so sey noch jetzt die Philosophie eine nothwendige Vorbereitung zu einer tiefern Erkenntniß des Christenthums. Dabei verkannten sie nicht die Irrthümer der einzelnen Philosophen: Clemens sagt ausdrücklich, wenn er die Philosophie empfehle, so meine er nicht die stoische, platonische, epicureische oder aristotelische: sondern den Inbegriff des Wahren und Guten was sich bei allen diesen Philosophen fände, also eine eklektische Philosophie. Indeß war doch die philosophische Grundlage der Alexandriner der Platonismus.

Die philosophische Theologie der Alexandriner vollendete sich in dem Systeme des Origenes. Obgleich dasselbe durchaus selbständig und fest zusammenhängend ist, so lassen sich doch manche Aehnlichkeiten sowohl mit den ältern griechischen philosophischen Systemen als mit der ketzerischen Gnosis nicht verkennen. Das Letztere kann nicht befremden, wenn man bedenkt, daß die ketzerischen Gnostiker ja zum Theil von derselben philosophischen Grundlage ausgegangen waren, und daß demnach manche gemeinsame philosophische Grundsätze auch zu ähnlichen Resultaten führen mußten.

Die beiden Hauptgrundsätze, auf welchen das System des Origenes ruhet, sind:

1. Daß die Idee von Gott von allen anthropopathischen Nebenbegriffen frei gehalten, und somit die auf jener Idee ruhenden Religionslehren durchaus geistig aufgefaßt werden müßten.

2. Daß die Zustände aller sittlichen freien Wesen bloß Ergebniß ihres Handelns seyen.

So führte ihn die Ungleichheit der Menschen auf Erden

zu der Idee der Präexistenz der Seelen, zu der Vorstellung, daß alle sittliche Wesen gleich geschaffen seyen, und daß ihre Verschiedenheit Folge ihres verschiedenen sittlichen Verhaltens in einem früheren Zustande sey; daß aber alle die Fähigkeit behalten, sich durch sittliches Verhalten wieder in höhere Ordnungen zu erheben, und daß demnach auch der Teufel der Besserung und Begnadigung fähig sey. Mit diesen Ansichten hing die Lehre von einer unendlichen Reihe von Welten, die auf einander folgten, zusammen. Die Neigung alle Religionslehren zu vergeistigen führte dahin, die Lehre von einer eigentlichen Zeugung des Logos aus dem Wesen Gottes zu läugnen, Jesu einen feinern menschlichen Körper zuzuschreiben, die Lehre von der Auferstehung des Körpers zu vergeistigen, und den Chiliasmus zu verwerfen.

Die allegorische Interpretation kam dem Origenes bei der Entwickelung dieses Systems und der Beweisführung sehr zu Statten: er erwarb sich indeß das Verdienst, daß er über dieselbe eine festere Theorie aufstellte, in welcher denn auch die grammatische Interpretation nach ihren Grundsätzen entwickelt wurde, da Origenes zuerst den buchstäblichen Sinn jeder Stelle ausgemittelt haben wollte, bevor zur allegorischen Interpretation übergegangen werde.

Dieses System des Origenes wurde zwar seinem ganzen Inhalte nach nur von wenigen angenommen. Selbst diejenigen, welche späterhin als Origenisten bezeichnet wurden, theilten doch nicht alle die auffallenden Meinungen des Origenes. Dennoch aber hat dieses System auf die Dogmenentwickelung ungemein eingewirkt. Manche Lehren desselben gingen in das kirchliche System über, z. B. die Lehre von einer ewigen Zeugung des Logos und die Verwerfung des Chiliasmus: andere bewirkten Widerspruch, theologische Streitigkeiten, und dadurch neue Entwickelungen der kirchlichen Lehre. Auf diese Weise hängt die ganze arianische Streitigkeit mit dem Lehrsysteme des Origenes zusammen.

§ 12.

Theologie der lateinischen Kirche im dritten Jahrhundert.

Im zweiten Jahrhunderte war nicht nur die Zahl der lateinisch redenden Christen noch gering im Vergleiche mit der griechischen Kirche; sondern die lateinische Kirche bildete auch in geistiger Hinsicht nur einen Anhang der letztern. Sie besaß noch keine eigenthümliche Literatur, sondern schloß sich an die der griechischen Kirche an: die ältesten christlichen Schriftsteller im Occident haben auch griechisch geschrieben, z. B. Clemens von Rom, Irenäus: auch Tertullian hatte noch manche Schriften griechisch abgefaßt, so daß die griechische Sprache, die schon von den Aposteln für den Ausdruck christlicher Ideen ausgebildet war, längere Zeit hindurch auch in der abendländischen Kirche als das einzige schickliche Organ für dieselben betrachtet wurde. Wenn auch der Apologet Minucius Felix der älteste von den vorhandenen lateinischen Kirchenschriftstellern ist; so hatte er doch in seiner Schrift, wo er auf den christlichen Lehrbegriff nicht tiefer einzugehen genöthigt war, keine Gelegenheit zu dem Versuche, die eigenthümlich christlichen Ideen in lateinischer Sprache auszudrücken. Dieß geschah in seinem ganzen Umfange zuerst von dem Tertullian († um 220), der deshalb als der erste Bildner der lateinischen Kirchensprache zu betrachten ist. In der Entwickelung des Lehrbegriffs folgt er völlig den griechischen Vätern des zweiten Jahrhunderts, und unterscheidet sich vorzüglich nur durch die sinnliche Auffassung der einzelnen Lehren. Obgleich er in dem letzten Theile seines Lebens sich ganz dem Montanismus zuwendete; so blieb er doch ein in der lateinischen Kirche stets sehr hochgeschätzter Schriftsteller, und seine Schriften haben den bedeutendsten Einfluß auf dieselbe gehabt. Nach ihm sind für die Dogmengeschichte in der lateinischen Kirche des dritten Jahrhunderts noch wichtig Cyprianus († 258), dessen Zeitgenosse Novatianus, und Lactantius

(† um 330), dessen institutiones divinae indeß keinen vollständigen christlichen Religionsunterricht, sondern eine Vertheidigung und Empfehluug des christlichen Glaubens an die Heiden enthalten. Der Lehrer des letzteren, Arnobius, Rhetor in Sicca um 303, gehört weniger in die kirchliche Dogmengeschichte, weil er zu viele eigenthümliche Meinungen hat, und deshalb für die Kirchenlehre seiner Zeit kein zuverlässiger Zeuge ist.

Für die Entwickelung der christlichen Dogmen ist vor dem Augustinus sehr wenig in der abendländischen Kirche geleistet worden. Die Philosophie, welche doch die erste Grundlage aller dogmatischen Entwickelungen bildete, war im Abendlande nie zu einem selbständigen frischen Leben gekommen: auch unter den frühern Römern hatten die verschiedenen philosophischen Systeme der Griechen zwar Anhänger, aber keine neue selbständige Entwickelung gefunden. Dagegen hatten die Römer einen mehr praktischen Sinn, insbesondere Neigung zur Ausbildung des positiven Rechts, und haben in dieser Hinsicht ein unübertroffenes Muster in ihren Rechtsbüchern hinterlassen. Eben dieser Charakter prägte sich auch in der abendländischen Kirche des dritten Jahrhunderts ab. Die abendländischen Kirchenlehrer haben eine Abneigung gegen die Philosophie, welche sie als die Mutter aller Ketzereien betrachten. Tertullian de anima c. 3 nennt die Philosophen patriarchas haereticorum, die Philosophie eine concussio veritatis, den Plato omnium haereticorum condimentarius (Tert. de anima c. 23); cf. de praescr. 7. 8: Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. — Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? Viderint qui Stoicum et Platonicum, et dialecticum christianismum protulerunt. Minucius Felix c. 38 nennt die Philosophen corruptores et adulteros et tyrannos, welche nur hochmüthig Weisheit zur Schau trügen, ohne sie zu besitzen, und nimmt an (c. 26), daß der Dämon des Socrates ein böser Dämon gewesen sei, nennt den Socrates scurram Atticum, welche verächtliche Bezeichnung er

freilich von einem Epicureer Zeno erst entlehnt hat (s. Cic. de Nat. Deor. I, 34). Er empfiehlt im Gegensatze zu der Schulphilosophie den gesunden Menschenverstand (c. 16 ingenium, quod non studio paratur, sed cum ipsa mentis formatione generatur). Diese Kirchenlehrer betrachten den ihnen überlieferten Lehrbegriff als etwas unantastbares Positives, und begnügen sich damit, ihn sich zum Verständniß zu bringen. Da sie nun aber dabei von aller Philosophie entblößt waren, so bildeten sie sich ihn meist sehr sinnlich und roh aus. Der Lehrbegriff der lateinischen Kirche des dritten Jahrhunderts ist also im Wesentlichen derselbe, welchen wir bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts finden, und unterscheidet sich nur durch eine sinnlichere Auffassung. Die neuen Lehrentwickelungen der alexandrinischen Theologen blieben dagegen in der abendländischen Kirche ganz unbeachtet.

Dagegen fing man die äußere Seite der Kirche, Verfassung und Recht, schon jetzt an im Abendlande mit vorzüglicher Vorliebe auszubilden: und so geschah es, daß diejenigen Glaubenslehren, welche damit in Verbindung standen, auch schon jetzt daselbst weiter entwickelt wurden. So macht Cyprianus durch seine Entwickelung der Lehre von der Kirche in der Geschichte dieser Lehre Epoche.

Zweite Abtheilung.

Besondere Dogmengeschichte.

Erstes Capitel.

Geschichte der Apologetik.

§. 13.

Da die Apologetik oder der Erweis der Wahrheit des Christenthums gewöhnlich in den Prolegomenen der Dogma=

tik ihre Stelle findet, ungeachtet sie eigentlich auf den Rang einer selbständigen theologischen Disciplin mit Recht Anspruch machen kann: so ist es auch angemessen, die besondere Dogmengeschichte mit der Geschichte der Apologetik zu eröffnen. Das Christenthum erlitt in dieser Zeit Angriffe von Heiden und Juden. Die Aufgabe der Apologeten war nun eine dreifache: zuerst diese Angriffe zurückzuweisen und deren Einwürfe zu beantworten; dann die Falschheit des Heidenthums, und das Ungenügende des Judenthums darzuthun; endlich die Wahrheit des Christenthums und dessen große Wichtigkeit für die Menschheit zu erweisen.

Semisch Justin der Märtyrer Th. 2.
Wurm in Klaiber's Studien 1, 2, 1.

§. 14.

Widerlegung der Einwürfe, welche die Juden dem Christenthume machten.

Die Angriffe der Juden dieser Zeit gegen das Christenthum, und die Art, wie die Christen sie widerlegten, lernen wir besonders aus zwei Schriften kennen: aus Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, und aus dem Theile der Schrift des Origenes gegen den Celsus, wo Celsus einen Juden gegen das Christenthum redend einführt. Auch Tertullians Buch adversus Judaeos gehört hierher, wobei zu bemerken ist, daß der letzte Theil desselben vom neunten Capitel an von einem Spätern aus dem dritten Buche gegen Marcion compilirt und hinzugefügt ist (s. Neander's Antignosticus Geist des Tertullians, Berlin 1825 S. 511). Das älteste Document der Polemik gegen das Judenthum, die Disputation des Jason und Papiscus, welche späterhin mit Unrecht dem Ariston von Pella beigelegt wurde, ist leider verloren.

Der Jude bei Celsus bringt zuerst gegen die Person Jesu

Verläumdungen vor, daß er aus einem Ehebruche der Maria mit einem Soldaten, Pantheras, erzeugt, daß Maria deßhalb von ihrem Manne verstoßen worden und Jesus im Elende geboren sey. Er leitet dann die Wunder Jesu von Zauberkünsten ab, und behauptet, Jesus habe geringe und schlechte Leute zu seinen Aposteln gewählt. Da sich diese Verläumdungen auch noch in spätern jüdischen Lästerschriften, insbesondere in dem liber Toldot Jeschu (in Wagenseil tela ignea Satanae) finden, so ist dieß ein Beweis, daß Celsus sie nicht etwa erdichtet, sondern von Juden gehört habe. Origenes weiset dieselben insbesondere auf Jesu reinen Charakter und seine strenge Sittenlehre zurück, auf die erste, indem es sich nicht denken lasse, daß ein so reiner und edler Mann eine solche ehrlose Geburt gehabt habe. Nicht minder werden auch die Apostel von jenem Juden bei Celsus des Betrugs beschuldigt. Sie sollen die Geschichte Jesu großentheils erdichtet haben, namentlich auch die vorgebliche Vorherverkündigung Jesu von seinem Tode, und die Erzählung von seiner Auferstehung. Origenes weiset mit Recht, um diese Beschuldigung abzuwehren, auf den Mangel an Bildung bei den Aposteln hin, und sucht aus den Stellen der Evangelien, wo sie Nachtheiliges von den Aposteln erzählen, ihre Redlichkeit zu erweisen.

Diese frivolen Verläumdungen macht Tryphon nicht geltend: dagegen entwickelte er ernstere Einwürfe genauer und schärfer als der Jude bei Celsus. Er sucht nämlich zu erweisen, daß die Messianischen Weissagungen des A. T. in Christo nicht erfüllt seyen, da die Propheten einen mächtigen ansehnlichen König verkündeten, Jesus aber in ärmlichen Umständen erschienen sey, und die verächtlichste Todesart erlitten habe. Außerdem betrachtet Tryphon die christliche Lehre von der göttlichen Natur Christi als dem Monotheismus widersprechend, und führt gegen dieselbe insbesondere Jes. 42, 8 (Ich bin Jehova — ich überlasse meine Ehre keinem andern) an. Endlich wurde von den Juden auch gerügt, daß die Chri-

sten das mosaische Ritualgesetz nicht beobachteten, da an dessen Erfüllung doch von Gott die Seligkeit geknüpft sey. Die christlichen Apologeten suchten dagegen den Juden zuvörderst die Messianität Jesu zu erweisen, indem sie die messianischen Weissagungen darlegten, welche in Jesu erfüllt seyen oder noch erfüllt werden würden; denn die Weissagungen, welche den Messias in Herrlichkeit verkündeten, bezogen sie auf die noch zu erwartende zweite Erscheinung Christi. Die Göttlichkeit des Messias suchten sie aus schon alttestamentlichen Stellen zu erweisen. Die Nichtbeobachtung des mosaischen Gesetzes rechtfertigen sie dadurch, daß dasselbe nur eine vorbereitende Anstalt gewesen sey, und daß es für die Christen daher nur eine vorbildliche Bedeutung haben könne.

Die Polemik der Christen gegen die Juden war zuerst deshalb sehr unvollkommen, weil sich dieselben der allegorischen und überhaupt einer sehr willkürlichen Interpretation bedienten. So scheuten sie sich nicht, in den ATlichen Stellen, wo sie *λόγος θεοῦ* oder *ῥῆμα θεοῦ* fanden, diesen Ausdruck von der göttlichen Natur Christi zu erklären. Indeß wurde ihnen diese willkürliche Interpretation doch minder nachtheilig. Die Juden widersprachen ihnen zwar in den Resultaten derselben, aber auch sie waren an allegorische Interpretation so gewöhnt, daß es ihnen nicht einfiel, dieselbe in ihren Grundsätzen anzugreifen.

Corrodi Chiliasmus II, 96 ff.

Schädlicher wurde es aber den Christen, daß sie das Alte Testament allein nach der Uebersetzung der LXX gebrauchen konnten. Diese Uebersetzung wich in vielen Stellen von dem hebräischen Grundtexte ab, und nicht selten stützten die Christen gerade auf solche Stellen ihre Beweisgründe gegen die Juden. In der That war auch die Uebersetzung der LXX den Christen oft auffallend günstig. So übersetzte sie Jes. 7, 14 עַלְמָה, eigentlich nur ein junges Frauenzimmer, durch *παρθένος*, Ps. 2, 2 מָשִׁיחַ durch *Χριστός*, was freilich den griechi-

schen Christen nur deßhalb angenehm war, weil *Χριστός* bei ihnen schon zum gewöhnlichen Messiasnamen geworden war. Noch günstiger waren den Christen manche christliche Exemplare der LXX, weil in denselben willkürlich manche Stellen geändert oder neu eingeschoben waren, weniger wohl durch absichtliche Verfälschung, als dadurch, daß anfänglich Glossen in den Text geflossen waren. Mitunter mag auch wohl ein so entstelltes Citat der LXX, wie wir es bei KV. finden, in keiner Handschrift sich so gefunden haben, sondern nur durch Gedächtnißfehler des Citirenden zu erklären seyn. So citirt Clemens epist. §. 42 die Stelle Jes. 60, 17: *καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει*, während sie lautet: *δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ, καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ.* Diese Veränderung mag Gedächtnißfehler seyn: Clemens hatte die Stelle von den Episcopen und Diaconen gedeutet, und trug nun im Gedächtnisse auch die Namen derselben ein. Eben dieser Umstand, daß die LXX den Christen oft sehr günstig war, veranlaßte auch die griechischen Juden, welche bis dahin auch dieselbe gebraucht hatten, von ihr nunmehr abzugehen und die streng buchstäbliche Uebersetzung des Aquila anzunehmen. Es läßt sich nun von selbst erwarten, daß es in der Polemik zwischen Christen und Juden oft vorkam, daß, wenn die ersten sich gegen die letzten auf ATliche Stellen beriefen, diese die Richtigkeit der Uebersetzung in Abrede stellten. Dieß bewog eben den Origenes zu seiner großen Bearbeitung der LXX, deren Resultat die Hexapla waren, wie er dies in seiner Epist. ad Africanum p. 16 ff. selbst erklärt. Er hatte nämlich dabei nicht den ächt kritischen Zweck, die LXX auf ihre ursprüngliche Gestalt zurückzuführen, sondern nur ihr Verhältniß zum hebräischen Text genau nachzuweisen, und sie so zum Gebrauche in der Polemik gegen die Juden brauchbarer zu machen.

Eben jener Umstand, daß die Christen allein auf den Gebrauch der LXX beschränkt waren, und in ihren Exempla-

ren Stellen fanden, welche von den Juden zurückgewiesen wurden, verleitete dieselben, ungerechter Weise den Juden den Vorwurf zu machen, daß sie in ATlichen Schriften Verfälschungen vorgenommen hätten. So klagt Justinus Dial. c. Tryph. p. 297 die jüdischen Schriftgelehrten an, daß sie aus der Uebersetzung der LXX viele Stellen ausgemerzt hätten, in welchen deutlich von dem Kreuzestode und von der Gottheit Christi die Rede gewesen wäre. Er führt sogar zum Beweise eine Stelle an, die aus dem Esra, und zwei andere, die aus dem Jeremias ausgetilgt seyen. Endlich behauptet er, daß im 95. Psalm (hebr. 96, 10) hinter den Worten ὁ κύριος ἐβασίλευσεν die Worte weggetilgt seyen ἀπὸ τοῦ ξύλου. Wahrscheinlich waren alle diese vermeinten Auslassungen nur Glossen, welche Justinus seinem Exemplare der LXX beigeschrieben gefunden hatte: indeß citiren Irenäus und Tertullianus ihm die Stellen nach, Tertullian adv. Marc. III, c. 19, adv. Judaeos c. 10 und c. 12 die Stelle des Psalms, in eben den Büchern auch die eine vorgebliche Stelle des Jeremias, und Irenaeus IV, c. 22 die andere Stelle des Jeremias. Tertullian macht de habitu muliebri c. 3 den Juden den Vorwurf, daß sie die Schrift des Henoch verwürfen, eben so wie alles was sich auf Christum bezöge. Er der bloß griechisch und lateinisch verstand, war nämlich durch den bloßen Titel der Schrift so getäuscht, daß er glaubte, dieselbe rühre wirklich von Henoch her, und werde von den Juden blos aus Haß gegen Christum verläugnet.

Eben so rührte von dieser Unkenntniß des Hebräischen her, daß man in demselben manches voraussetzte, was nicht darin stand. In dieser Hinsicht ist besonders die Behandlung von Gen. I, 1. merkwürdig. Da man davon ausging, daß Gott die Welt durch den Logos geschaffen habe, so suchte man auch in der mosaischen Schöpfungsgeschichte dafür die Belege. So wollten nun Tertullian und Origenes durch gewaltsame Deutung der Worte in principio jene Lehre in diese

Stelle hineintragen. Andere nahmen ohne Grund an, in dem hebräischen Originale sey jene Lehre deutlich ausgesprochen. Nach der Altercatio Iasonis et Papisci sollte nämlich in demselben stehen: In filio fecit Deus coelum et terram (Hieron. Quaestt. in Genesin): nach anderen aber: In principio Deus fecit sibi filium (Tertull. adv. Prax. c. 5).

Es lag in der Sache selbst, daß dieser Mangel an Kritik und Exegese des Alten Testaments der Sache des Christenthums in den Augen der Juden nachtheilig werden mußte.

§. 15.

Widerlegung der Einwürfe, welche die Heiden dem Christenthume machten.

Die Einwürfe, welche von den Heiden dem Christenthume gemacht wurden, sind höchst mannichfaltig und zum Theile sogar widersprechend. Es ist auch nicht anzunehmen, daß sie alle je zu gleicher Zeit von einem Gegner ausgesprochen wurden. Vielmehr läßt sich von selbst erwarten, daß sowohl die verschiedenen Länder und Zeiten in Beziehung auf jene Vorwürfe gegen das Christenthum eine Verschiedenheit begründeten, als auch daß die verschiedenen Volksclassen nach dem Grade ihrer Bildung das Christenthum verschieden beurtheilten, und demselben verschiedene Einwürfe entgegenstellten. Wir lernen die Vorwürfe gegen das Christenthum, welche sich in dieser Zeit zeigen, wie die Vertheidigungsweise der Christen vorzüglich aus den Schriften der Apologeten kennen. Aus dem zweiten Jahrhundert sind uns erhalten aus der griechischen Kirche die Apologien des Justinus Martyr, Athenagoras, Theophilus und Tatianus, aus der lateinischen die Apologie des Minucius Felix, und der Apologeticus des Tertullianus. Aus dem dritten Jahrhundert von griechischen Schriften des Origenes libb. c. Celsum, des Eu-

sebius lib. contra Hieroclem, von lateinischen Schriften mehrere Bücher des Cyprianus, besonders adv. Demetrianum, Arnobii libb. adv. gentes. Lactantii institutiones divinae. Die Vorwürfe der Heiden lassen sich auf drei Hauptclassen zurückführen:

1. Auf reine verläumderische Erdichtungen. So waren von dem Gegenstande der Verehrung der Christen dieselben Sagen bei dem Volke im Umlaufe, welche früher in Beziehung auf die Juden entstanden waren, daß sie die Wolken, den Himmel, die Sonne, oder gar einen Eselskopf verehrten. Nicht minder wurde den Christen nachgesagt, daß sie in ihren geheimen Versammlungen die gröbsten Ausschweifungen trieben, Kinder schlachteten und verzehrten, und die unnatürlichste Unzucht ausübten (epulae Thyesteae et concubitus incesti). — Für den Verständigen konnte die Grundlosigkeit dieser Beschuldigungen leicht dargethan werden. Die erste über den Gegenstand der christlichen Verehrung schon dadurch, daß die Christen einfach ihre religiösen Grundsätze darlegten; die zweite über vorgebliche heimliche Ausschweifungen wiesen die Apologeten aber leicht dadurch ab, daß sie den moralischen Charakter des Christenthums geltend machten, und sich auf die allgemeine Erfahrung beriefen, daß durch das Christenthum selbst verderbte Menschen völlig umgebildet würden, und daß sich überhaupt die Christen durch alle Tugenden auszeichneten. — Diese Vorwürfe konnten sich daher auch nicht lange halten: Tertullian ist der letzte Apologet, der auf dieselben eingeht, und im dritten Jahrhunderte scheinen sie ganz verschwunden zu seyn.

Die andern Vorwürfe, denen wenigstens scheinbar etwas Wahres zu Grunde lag, bezogen sich entweder auf das Christenthum überhaupt, oder auf einzelne Lehren desselben.

2. Die Vorwürfe, welche dem Christenthume überhaupt gemacht wurden, galten

a. dem Ursprunge desselben. Man warf dem-

selben zuerst seine Neuheit vor. Da man gewohnt war, die Ehrwürdigkeit der väterlichen Religion besonders darein zu setzen, daß dieselbe seit unvordenklichen Zeiten her von den Vätern überliefert worden sey, die sie von den Göttern selbst empfangen hätten; da ferner alle alte Religionen mit den Staatseinrichtungen genau zusammenhingen, und jede Aenderung in denselben auch für den Staat sehr bedenklich erschien; so ist es begreiflich, wie der Vorwurf der Neuheit in den Augen der Heiden dem Christenthume sehr nachtheilig werden mußte. — Zum Theil gaben die christlichen Apologeten, wie Clemens Alex. und Arnobius, diese Neuheit zu, erklärten es aber für unvernünftig, das Bessere, weil es neu sey, verwerfen zu wollen: meistens aber läugneten sie diese Neuheit des Christenthums. Sie betrachteten nämlich dasselbe als eine Vollendung der Offenbarungen, die seit dem Anfange der Welt den Menschen geworden waren; alle diese Offenbarungen waren durch den Logos gegeben, der zuletzt in Christo Mensch wurde: also war das Christenthum nicht etwas neues, sondern die Wahrheiten desselben waren durch die Fürsorge des Logos schon von Anfang der Welt her, stufenweise, wie die Menschen für dieselben allmählig fähig wurden, geoffenbart, bis der Logos in Christo endlich die letzte und vollkommenste Offenbarung ertheilte. Durch die allegorische Interpretation getäuscht, meinten sie viele eigenthümlich christliche Lehren auch im A. T. nachweisen zu können, und so betrachteten sie die alttestamentliche Religion als ein noch nicht zum völligen Bewußtseyn gekommenes Christenthum, rechneten aber eben deshalb den Moses und die Propheten zu den Lehrern des Christenthums. So konnten sie nun leicht nachweisen, daß ihre Religion älter als alle heidnische Religionen seyen, die Wahrheit älter als der Irrthum: und sie gefielen sich darin, darzuthun, daß Moses älter sey nicht nur als alle heidnische Dichter und Philosophen, sondern selbst als die heidni=

schen Götter, die ja ursprünglich nichts als Menschen waren (Tertull. Apolog. c. 31).

Nur scheinbar jenem ersten Vorwurfe entgegengesetzt ist der andere, welchen Celsus den Christen macht, daß das Wahre im Christenthume, insbesondere die Moral desselben, nicht neu sey, sondern sich schon bei den griechischen Philosophen, namentlich bei Plato, finde. Dieses Wahre sey also im Christenthum entlehnt, aber in eine neue barbarische Form gekleidet, und durch die Vermengung mit Irrthümern und Fabeln entstellt. Origenes giebt zu, daß die Lehre von der Einheit Gottes und die Moral des Christenthums nichts Neues seyen, weil sie in den Herzen der Menschen gegründet wären: dennoch hätten sie von neuem eingeschärft werden müssen, da sie von der Sünde verdunkelt gewesen seyen. Von den Griechen aber könne Jesus diese Lehren nicht entlehnt haben: denn zuerst fänden sie sich schon in den weit ältern ATlichen Schriften, dann hätten aber auch weder Jesus noch die Apostel die Schriften der Griechen gebraucht.

Ferner wurde dem Ursprunge des Christenthums der Vorwurf gemacht, daß es von Barbaren herrühre; und eben so wurde an den heiligen Büchern der Juden und Christen getadelt, daß sie in einer niedrigen und ungebildeten Schreibart abgefaßt seyen. Dagegen bemerkten die Apologeten, daß die Griechen fast alle ihre Wissenschaften und so viele andere Erfindungen von den Barbaren empfangen, daß namentlich auch die Philosophen ihre reineren Erkenntnisse von den Juden entlehnt hätten. Gegen den Vorwurf, daß die heiligen Bücher in einer ungebildeten Sprache abgefaßt seyen, erwiderten sie aber, daß es bei dem Religionsunterrichte auf Wahrheit des Inhalts, nicht auf Schönheit der Form ankomme; daß aber die heiligen Schriften eben wegen ihrer Schreibart desto verständlicher und zugänglicher für Ungelehrte wären.

b. Andere Vorwürfe bezogen sich auf den Charakter des Christenthums. Man warf ihm vor, daß es einen blin-

den Glauben fordere, ohne genügende Rechenschaft von den Glaubensgründen zu geben, daß es die Weisheit verwerfe und dagegen die Thorheit preise, daß es nicht etwa die Weisen und Reinen, sondern die Unweisen und Sünder zu seiner Gemeinschaft einlade, und daß es daher besonders auch bei dem Pöbel, bei den Menschen aus der niedrigsten Volksklasse Eingang suche und finde. — Vergl. Matth. 5, 5: Selig sind die geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr: Matth. 11, 5: den Armen wird das Evangelium gepredigt; Luc. 14, 21: da die Geladenen nicht kommen, befiehlt der Herr Arme, Krüppel, Lahme, und Blinde zum Mahle hereinzuführen, und v. 23 auch die, welche an Wegen und Zäunen liegen. 1. Cor. 1, 26. 27: nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen, sondern was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Menschen zu Schanden mache. 1. Cor. 1, 20 und 1. Cor. 3, 19: dieser Welt Weisheit ist Thorheit bei Gott. — Die Apologeten erwiderten darauf, daß wie der Schüler dem Lehrer, der Kranke dem Arzte, so auch die Menschen der göttlichen Offenbarung glauben müßten. Origenes bemerkt dann ferner, daß die Menschen, welche für philosophische Untersuchungen geschickt seyen, auch die Glaubensgründe wohl zu erkennen vermögten: da der größte Theil der Menschen aber dazu unfähig sey, so bleibe für diesen nur der Weg des einfachen Glaubens, dessen Wohlthätigkeit sich auch in seinen Wirkungen bewähre. Noch leichter waren die andern Vorwürfe abzulehnen: denn die Weisheit, welche das Christenthum verwarf, war ja nur die irrige und verkehrte Weisheit dieser Welt; und eben so leicht ließ sich zeigen, daß das Christenthum nicht einzelne sondern alle Stände zu gewinnen suche, und daß es seine veredelnde Kraft am deutlichsten bei den Roheren und Ungebildetern beweise.

Dann erklärten die Heiden das Christenthum für staatsgefährlich. Es sey eine geheime Lehre, die das Licht scheue,

nur in Winkeln leichtgläubigen Menschen mitgetheilt werde, die gegen das Gesetz nächtliche Zusammenkünfte veranlasse und unerlaubte Hetärien bilde. So eng die Christen unter sich verbunden seyen, eben so feindselig zögen sie sich von allen übrigen Menschen zurück: sie versagten nicht nur den Göttern des Volks und der Staatsreligion, sondern auch den Kaisern die denselben gebührenden Ehrenbezeugungen, und hegten die Erwartung, daß allen Reichen der Erde, und auch dem römischen, ein naher Untergang bevorstehe. So sey das Christenthum also dem Staate sehr gefährlich, sofern es eine innere Trennung der Bürger bewirke, und seine Anhänger die Staatsgesetze verachten und den Umsturz des Staates hoffen lehre. — Dem Vorwurfe des Geheimnisses konnten die Christen entgegensetzen, daß ihre Lehre ja auch ihren Feinden hinlänglich bekannt sey. Sie beschrieben ferner ihre Versammlungen und zeigten, daß in denselben nichts unerlaubtes, am wenigsten etwas politisch gefährliches vorgehe. Daß sie alle Theilnahme an dem Götzendienste und an heidnischen Gebräuchen mieden, das sey ihnen Gewissenspflicht. Daß sie aber die anderen Menschen nicht haßten, folge schon aus der Vorschrift ihrer Religion, selbst ihre Feinde zu lieben. Am wenigsten seyen sie Feinde des Kaisers: denn wenn sie auch durch ihre Religion gehindert würden, demselben göttliche Ehre zu erweisen, so wären sie doch durch dieselbe Religion gelehrt, daß die Obrigkeit von Gott geordnet sey und also Achtung und Gehorsam mit Recht fordern dürfe. Demnach seyen sie auch treue Staatsbürger, die gerade in ihrer Religion die stärksten Aufforderungen zur treuen Erfüllung ihrer Bürgerpflichten hätten.

Endlich warfen die Heiden den Christen auch die Mannichfaltigkeit der Secten und der Meinungen unter ihnen vor, so daß sie selbst nicht recht zu wissen schienen, was wesentlich zum Christenthume gehöre. Origenes antwortet auf diesen Vorwurf, daß bei allen wichtigen Dingen eine solche Verschie-

denheit anzutreffen sey, z. B. in der Philosophie; daß die Uneinigkeit der Christen die nicht verwerfliche Begier zur Ursach habe, ihren Glauben recht zu verstehen, und daß eben durch diese Verschiedenheit der Prüfungsgeist geübt werde.

Am Ende dieses Zeitabschnitts bekämpfte der Neuplatoniker **Porphyrius** († 304) das Christenthum auf eine neue Weise. Er erklärte nämlich Christum für einen ausgezeichnet weisen und frommen Mann, der mit den Neuplatonikern völlig übereingestimmt habe; behauptete dagegen, die Lehre Christi sey von dessen Schülern völlig verfälscht und entstellt, besonders durch die Lehre von der Gottheit Christi und durch das Verbot der Götterverehrung. Diese Art des Angriffs war insofern gefährlicher als alle frühere, weil dadurch die Christen als ein Haufen Schwärmer dargestellt wurden, die selbst ohne es zu wissen von der Lehre dessen, den sie als Meister verehrten, abgewichen seyen. Porphyrius fand alsbald an dem **Methodius** B. v. Tyrus und **Eusebius** B. v. Cäsarea christliche Gegner: aber die Widerlegungsschriften derselben sind eben so wie die spätern des **Apollinaris** B. v. Laodicea verloren gegangen. Es läßt sich indeß leicht vermuthen, wie die christlichen Apologeten diese Angriffe abgewehrt haben. Sie wiesen ohne Zweifel auf den sittlichen Charakter der Apostel hin, der sie eines solchen Betrugs unfähig machte; dann auf den Mangel an Bildung wie auf die frühere Muthlosigkeit derselben, wonach sie zu einer solchen Täuschung weder Kraft noch Muth hatten, und endlich auf die Art der Ausbreitung des Christenthums, aus der erhellte, daß Gott mit der christlichen Sache sey.

c. Endlich nahmen die Heiden auch zu manchen Vorwürfen die Veranlassung von den **Wirkungen** des Christenthums.

Insbesondere allgemein verbreitet und oft wiederholt war die Anklage, daß seit dem Entstehen des Christenthums das römische Reich von einer Reihe mannichfacher Unglücksfälle

heimgesucht sey, und daß dieselben die Folge des Zornes der Götter über die Verbreitung des Christenthums seyen. Denn so lange die Römer treu ihre vaterländischen Götter verehrt hätten, seyen sie glücklich und siegreich gewesen. — Es wurde den Christen leicht, diesen Vorwürfen zu begegnen. Sie machten darauf aufmerksam, daß ja die Völker, welche früher von den Römern besiegt seyen, dieselben Götter wie diese verehrt hätten, und daß selbst zu den von denselben besiegten Ländern auch die Lieblingsländer einzelner heidnischen Gottheiten, in denen sie geboren und erzogen waren, gehört hätten. Daraus folgte dann allerdings, daß die Verehrung der Götter nicht den Sieg verleihe und vor Unglücksfällen schütze. Außerdem machten die christlichen Apologeten darauf aufmerksam, daß auch schon vor der Zeit des Christenthums solche Strafgerichte Gottes über die Menschen wegen ihrer Sünden gekommen seyen; daß andere Länder, in denen doch auch Christen wohnten, von solchen Unfällen verschont geblieben seyen: Cyprian endlich erklärt, daß jene Unfälle Strafen Gottes dafür seyen, daß die Heiden das Christenthum nicht annehmen wollten.

Dann entnahmen die Heiden auch von den Verfolgungen der Christen einen Einwurf gegen das Christenthum. Wäre das Christenthum Gott wohlgefällig, urtheilten sie, so würde es auch von ihm gegen alle Verfolgungen beschützt werden. — Die Christen betrachteten diese Verfolgungen als Wirkungen der Dämonen, welche darüber erbittert seyen, daß die Christen ihre Verehrung und ihren Einfluß auf Erden minderten. Uebrigens seyen diese Leiden nur Prüfungsmittel, und die Verheißungen der Christen bezögen sich nicht auf dieses, sondern auf das zukünftige Leben: daher achteten dieselben diese Leiden nicht, weil sie die Hoffnung des ewigen Lebens hätten.

3. Einwürfe, welche gegen einzelne Lehren des Christenthums gemacht wurden. Natürlich war die Be-

urtheilung der einzelnen Lehren des Christenthums verschieden nach den verschiedenen Systemen und Standpunkten der Beurtheiler: so z. B. spotteten die Epicureer der christlichen Gottesidee und insbesondere der Lehre von einer speciellen Vorsehung (Minuc. Fel. c. 10): aber insbesondere waren es zwei Lehren, an denen die Heiden allgemeinen Anstoß nahmen, die von der Gottheit Christi und die von der Auferstehung des Leibes. Sie fanden es widersinnig, daß ein Gott auf die Erde herabgestiegen, Mensch geworden, in niedrigen Umständen umhergewandelt und gekreuzigt worden seyn sollte; sie sahen dagegen in Christo nur einen gekreuzigten Missethäter, den der Aberglaube seiner Anhänger zu einem Gott erhoben habe. Die christlichen Apologeten wiesen dagegen auf die heidnischen Erzählungen von dem Erscheinen der Götter auf Erden hin, die noch viel unglaublicher seyen, und beschuldigten die Heiden des Widerspruchs gegen sich selbst, wenn sie diese gelten lassen, und jene verwerfen wollten. Freilich konnte dies bei den zahlreichen gebildeten Heiden keinen Eindruck machen, welche auch jene Erzählungen für Erdichtungen hielten. Daß der Kreuzestod Jesu die demselben gebührende Ehrfurcht nicht verringern könne, zeigen sie insbesondere an dem Beispiele des Socrates, dessen Lehre ja auch durch seine Todesart an Ehrwürdigkeit nichts verloren habe. — Nicht minder fanden die Heiden die Lehre von der Wiederherstellung desselben Körpers ungereimt, der doch nach dem Tode in Staub zerfalle und in viele andere Körper übergehe. Die Christen suchten dagegen die Vernunftmäßigkeit dieser Lehre, und die Nothwendigkeit der Auferstehung des Leibes, wenn Vergeltung stattfinden solle, zu erweisen.

Aus dieser Darstellung geht hervor, daß allerdings der größte Theil der heidnischen Einwürfe gegen das Christenthum so beschaffen war, daß er leicht widerlegt werden konnte; daß aber auch manche derselben auf eine für die Heiden befriedigende Weise nicht so leicht zu beseitigen waren. So

war es allerdings wahr, daß die Christen den Staat, wie er damals war, nicht lieben und gute Bürger desselben seyn konnten. Denn abgesehen von den Verfolgungen, welche sie zu erleiden hatten, waren sie durch die Verbindung aller öffentlichen Handlungen mit götzendienerischen Gebräuchen genöthigt, sich möglichst von allem öffentlichen Leben und von aller Theilnahme an Staatsdiensten zurückzuziehen. Sie leisteten allerdings ihre Unterthanspflichten, so weit sie von ihnen verlangt wurden, und dieselben ihren Religionsgrundsätzen nicht widersprachen: aber lieben konnten sie den Staat nicht, der so innig mit dem Heidenthume verbündet war, und zu freien Aufopferungen, um sein Bestehen zu sichern, würden sie sich in Fällen der Noth schwerlich entschlossen haben. Um so weniger, da sie ein irdisches Messiasreich in der Nähe glaubten, und sich nach demselben sehnten, durch welches allen bestehenden Staaten der Untergang gebracht werden werde. Indeß folgt daraus nichts für das Christenthum nachtheiliges. Der römische Staat hatte sich damals bereits überlebt, und bedurfte einer Umbildung und neuer Belebung. Diese konnte er, wenn sie überhaupt möglich war, nur durch das Christenthum erhalten. Daß nun die Christen sich nicht mit Liebe an diesen hinsterbenden Staat anschlossen, hat seinen Untergang keinesweges beschleunigt. Auf der andern Seite ist aber nicht zu verkennen, daß patriotische Römer aus sehr ehrenwerthen Gründen dem Christenthume abgeneigt seyn konnten. Solche Widersprüche zwischen subjectiv achtungswerthen Standpunkten zeigen sich immer, wenn etwas großes und neues in die Geschichte eintritt, bis dasselbe auch äußerlich den ihm entgegentretenden Widerstand besiegt hat.

§. 16.

Bestreitung des Heidenthums.

Die Apologeten blieben nicht allein bei der Vertheidigung des Christenthums gegen die Vorwürfe, welche demsel-

ben gemacht zu werden pflegten, stehen, sondern sie griffen auch das Heidenthum, welches sich demselben gegenüberstellte, an.

Sie suchten zuerst die Ungereimtheit der heidnischen Götterlehre und verschiedener Gottesdienste zu zeigen. Sie machten es geltend, daß der größte Theil der Götter Menschen gewesen seyen, deren Gräber man zum Theil noch zeige. Sie spotteten insbesondere über den von Hadrian unter die Götter versetzten Antinous, und führten denselben als Beispiel auf, was von den alten Göttern zu halten sey. Wenn heidnische Philosophen die Mythologie allegorisch zu erklären suchten, und die Götter als Grundkräfte des Weltalls deuteten; so zeigten sie dagegen, daß auch den Elementen und Naturphänomenen keine Verehrung zukomme.

Dann wiesen sie auf den unsittlichen Charakter des Heidenthumes hin, welches in seinem Mythus durch das Beispiel der Götter alle Verbrechen und Ausschweifungen heilige, und sonach die Menschen, statt sie zu bessern, verschlechtern mußte.

Sie betrachteten das ganze Heidenthum als ein Werk der Dämonen, welche Gott die ihm gebührende Anbetung zu entreißen, und sich zuzueignen, zugleich aber die Menschen in Irrthum und Sünde zu verleiten suchten. Der Götzendienst sey erst später allmählig unter den Menschen aufgekommen durch die Verführung der Dämonen, und eben jener spätere Ursprung spreche auch für dessen Falschheit. Um die Menschen desto leichter zu täuschen, hätten jene Dämonen auch manches aus der wahren Religion entnommen, und in einer verderbten Gestalt dem Heidenthume einverleibt. So wie Gott zuerst den λόγος als die πρώτη ἔννοια aus sich hätte hervorgehen lassen, so hätten jene gelehrt, daß die Minerva als die πρώτη ἔννοια ohne Beischlaf aus dem Kopfe des Jupiter hervorgegangen sey (Justini Apol. maj. p. 97). Namentlich hätten sie die alttestamentlichen Weissagungen auf

Christum in der Mythologie so nachgebildet, daß es den Schein erhielte, als ob jene Weissagungen bereits lange vor Christo erfüllt seyen. Da im A. T. geweissagt sey, daß der Sohn Gottes Mensch werden, und viele Marter von den Menschen ertragen werde; so hätten jene erdichtet: Dionysos, Sohn des Jupiter, sey zerfleischt und dann unter die Götter aufgenommen. Da geweissagt sey, Christus werde von einer Jungfrau geboren werden, und gen Himmel fahren, so hätten sie ähnliches von Perseus erdichtet: weil er Kranke heilen und Todte erwecken sollte, so hätten sie die Fabel von Aesculapius aufgebracht (Justini Apol. maj. p. 68. 89). Selbst in den heidnischen Lustrationen sey auf eine ähnliche Weise die Taufe nachgeahmt. Da nämlich die Dämonen die Taufe als Reinigung von Sünden in dem Propheten Jesaias verkündet gefunden hätten, so hätten sie auch denjenigen, welche in ihre Tempel eingehen wollten, um zu opfern, solche Lustrationen auferlegt (l. c. p. 94).

Wenn ferner die Heiden sich auf Orakel und andere Wunderzeichen beriefen, um die Wirksamkeit ihrer Götter zu erweisen; so leugneten die Christen die historische Wahrheit von dem Allen nicht, behaupteten aber, daß die Dämonen jene Orakel ertheilten, und jene Wunder wirkten. Freilich schienen durch diese Erklärung alle Wunder überhaupt, auch die christlichen in Beziehung auf ihren Ursprung ungewiß gemacht zu werden: indeß zum Beweise, daß diese von Gott gewirkt seyen, berufen sich die Apologeten darauf, daß noch fortwährend bei Dämonischen die bösen Geister auf Befehl der Christen ausführen, und dadurch die durch die Christen wirkende höhere Macht anerkennen müßten.

Gegen die heidnische Philosophie bemerkten die griechischen Apologeten, daß das Wahre derselben aus der Offenbarung geschöpft, aber doch noch sehr unbefriedigend sey. Im Allgemeinen reden sie von den heidnischen Philosophen mit vieler Achtung, und erkennen das Wahre und Gute, was sich

bei ihnen findet, gern an. Meistens führen sie dasselbe darauf zurück, daß es aus den heiligen Büchern der Juden entlehnt sey: Pythagoras und Plato sollten nach allgemeiner Meinung der Christen, die sich schon bei Philo findet, auf ihren Reisen dieselben haben kennen lernen, und aus ihnen geschöpft haben. Außerdem nahmen aber auch mehrere Kirchenväter dieser Zeit an, daß der göttliche Logos, eben so wie er den Juden Offenbarungen gegeben, so auch auf die edelsten Männer unter den Griechen eingewirkt, und ihnen bessere Einsichten mitgetheilt habe. So Justinus, Clemens Alex. und Origenes. Sie lehren, daß der Logos gleich einem Regen, einer ausgestreueten Saat von jeher die empfänglichen Gemüther befruchtet habe, daß aber freilich dieselben ebendeshalb immer nur einzelne Tropfen oder Saatkörner von der Wahrheit erhalten hätten, welche in Christo sich vollständig geoffenbart habe. Justin Apol. II, 8 nennt diesen *λόγος σπερματικός*, den sich als Samen mittheilenden Logos, Clemens Strom. I, 337 wendet darauf die Parabel vom Säemann an; Gott als Säemann habe stets den Logos, als nährende Samenkörner (*θρεπτικὰ σπέρματα*), den Menschen mitgetheilt, welche aber für dieselben nicht gleiche Empfänglichkeit gehabt hätten. In Folge dieser Ansicht konnten sie alle die einzelnen philosophischen Systeme für unbefriedigend erklären. Alle hätten nur einen Theil der Wahrheit, und auch diesen nicht selten entstellt und verfälscht. Daher seyen auch die Philosophen selbst über die wichtigsten Lehren uneins, und ließen deshalb die, welche bei ihnen Belehrung suchten, nothwendig unbefriedigt und ungewiß. Wenn man aber alles Wahre, was sich in den verschiedenen Systemen finde, zusammenstelle, so würde man eine reine mit dem Christenthume völlig übereinstimmende Lehre erhalten: aber die ganze Wahrheit sey nur in dem Christenthume gegeben, in diesem könne der Mensch allein Licht, Trost und Beruhigung finden. — Härter urtheilten dagegen die lateinischen Väter, namentlich Tertullian, über

die Philosophie, und betrachteten sie als die Mutter aller Ketzereien.

Daehne de γνώσει Clem. p. 48. Baur christl. Gnosis S. 526.

§. 17.

Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Endlich gingen die Christen auch darauf ein, ihren Gegnern die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums mit positiven Gründen zu erweisen. Den Juden gegenüber hatten sie hier nur nöthig darzuthun, daß die messianischen Weissagungen des Alten Testaments in Christo theils bereits erfüllt seyen, theils noch bei der zweiten Zukunft desselben erfüllt werden würden. Außerdem bemüheten sie sich aber nicht nur, zwischen manchen christlichen und mosaischen Lehren die scheinbaren Widersprüche wegzuschaffen, sondern auch manche eigenthümlich christliche Lehren schon im Alten Testamente nachzuweisen, wozu ihnen denn die allegorische Interpretation behülflich seyn mußte. Mehr bedurfte es aber, um den Heiden die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu erweisen. Gegen diese beriefen sie sich zuerst für die innere Vortrefflichkeit und Wahrheit ihrer Religion

1. auf den Inhalt der christlichen Lehre, indem sie die Vernunftmäßigkeit desselben zu erweisen suchten. So stellten sie zuweilen den Inbegriff ihrer Lehre den heidnischen Religionsmeinungen gegenüber, um den Vorzug der ersten darzuthun. Vorzüglich suchten diejenigen Apologeten, welche Freunde der griechischen Philosophie waren, nachzuweisen, daß die vorzüglichsten christlichen Lehren, namentlich die von der Einheit Gottes, schon von den ausgezeichnetesten heidnischen Philosophen, wenn auch auf eine unvollkommenere Weise gelehrt worden seyen. Dagegen macht Tertullian, der von den heidnischen Philosophen ungünstiger dachte, ein Zeugniß der

Seele für die Grundwahrheit des Christenthums, die Lehre von einem Gotte, geltend. Er macht nämlich auf die Ausdrücke des gemeinen Lebens Deus videt, bone Deus, Deo commendo aufmerksam, in denen Ein Gott vorausgesetzt werde, und betrachtet dieselben als unwillkürliche Aeußerungen eines von Gott in die Seele gelegten Grundgefühls (de testimonio animae).

2. auf die Wirkungen des Christenthums. Sie zeigten, wie durch das Christenthum so viele Lasterhafte umgewandelt und zu frommen und rechtschaffenen Menschen gemacht würden, und machten darauf aufmerksam, wie sehr die Ruhe und das Glück der Welt gewinnen würde, wenn dasselbe allgemein angenommen würde. Eben so wiesen sie auf die Standhaftigkeit der Christen bei Verfolgungen hin, als einen Beweis, daß sie keine boshafte Leute seyn könnten, und daß sie von der Wahrheit ihrer Lehre aufs festeste überzeugt seyn müßten. Justinus erklärt (Apol. minor p. 50), daß der Anblick dieser Standhaftigkeit bei ihm den ersten günstigen Eindruck für das Christenthum gemacht habe: andere Heiden, selbst Marcus Aurelius (εἰς ἑαυτόν XI, c. 3) deuteten dagegen dieselbe als bloße Hartnäckigkeit (ψιλὴ παράταξις).

Um nun aber auch den göttlichen Ursprung des Christenthums zu erweisen, suchten die Apologeten

1. die historische Glaubwürdigkeit ihrer heiligen Schriften, insbesondere in ihren Erzählungen von Jesu, dann aber die moralische Glaubwürdigkeit Jesu in Rücksicht auf den göttlichen Ursprung seiner Lehre darzuthun. Die Glaubwürdigkeit des Alten Testaments folge daraus, daß die Propheten als ungelehrte Leute die Wahrheiten, die sie verkünden, nicht erfunden haben können: am wenigsten aber, da sie an verschiedenen Orten und Zeiten schrieben, so mit einander übereinstimmen würden, wenn nicht der Geist Gottes durch sie geredet hätte. Außerdem gaben auch die Weissagungen, welche zum Theil schon erfüllt

seyen, eine Gewähr für die Göttlichkeit des übrigen Inhalts (s. bes. Lactant. institt. div. 1, c. 4). — In Beziehung auf das N. T. bewies man die Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen von Christo, indem man zuerst darauf hinwies, daß die Apostel als Augenzeugen der Ereignisse die Wahrheit sagen konnten. Daß sie sie sagen wollten, das folgerte man aus ihrer überall durchscheinenden Religiosität und Gewissenhaftigkeit, aus ihrer Unfähigkeit eine solche Lehre zu ersinnen; endlich daraus, daß sie für ihre Verkündigungen keinen andern Lohn als Haß und Verfolgung zu erwarten gehabt hätten. Dann aber würden ihre Erzählungen auch nicht so vielen Beifall, sondern Widerspruch gefunden haben, wenn sie nicht durchaus wahr gewesen wären. Tertullian Apolog. c. 21 setzt außerdem noch voraus, daß Pilatus die Akten über die letzten Schicksale Jesu dem Kaiser Tiberius eingesendet habe, und verweiset deshalb die Heiden auf ihre Archive. — Wenn nun die Glaubwürdigkeit der heil. Schriften erwiesen war, so war dann die Glaubwürdigkeit Jesu und seiner Versicherung, daß er Sohn Gottes und von Gott gesandt sey, leicht zu beweisen.

2. Sie beriefen sich auf die Weissagungen, die in Jesu erfüllt seyen, und auf die Wunder, welche er und seine Apostel verrichtet hatten, zum Beweise, daß seine Sendung göttlich sey. Der Beweis aus den Weissagungen des A. T. war nicht allein gegen Juden, sondern auch gegen Heiden brauchbar. Denn wenn dargethan war, daß dieselben wirklich in alter Zeit ausgesprochen und in Christo erfüllt waren; so hatte dieses Eintreffen alter Weissagungen allerdings auch für Heiden beweisende Kraft. Daher beriefen sich die christlichen Lehrer sehr häufig auf die ATlichen Weissagungen, zeigten, wie weit dieselben bereits erfüllt worden seyen, und schlossen, weil bisher alles erfüllt sey, so könne man sich auch auf die Gewißheit des Uebrigen verlassen. Auch auf die Wunder Jesu und der Apostel bezogen sie sich: doch legen

sie auf den Beweis aus den Weissagungen ein viel höheres Gewicht als auf den Wunderbeweis: deshalb weil die historische Wahrheit der Weissagungen weit leichter erwiesen werden konnte als die der Wunder. Origenes (Comm. in Joh.) bemerkt, daß die Wunder zwar für die Zeitgenossen überzeugend gewesen wären, in einer spätern Zeit aber deshalb an Ueberzeugungskraft verlören, weil man sie leicht für fabelhaft halten könnte. Die Apologeten brauchten, um jene Weissagungen und Wunder geltend zu machen, sich noch nicht in allgemeine philosophische Untersuchungen über die Natur derselben, und über ihr Verhältniß zur reinen Gottesidee einzulassen: sie brauchten noch nicht zu untersuchen, ob und in wie weit Wunder überhaupt gedacht werden könnten: denn alle ihre Gegner machten ja selbst Gotteserscheinungen, Wunder und Offenbarungen für ihre Sache geltend. Dagegen lag eben darin eine Schwierigkeit, daß die Heiden Orakel und Wunder für etwas so häufiges, auch auf ihrer Seite zu Gunsten ihrer Religion geschehenes, hielten; daß sie die beweisende Kraft der christlichen Wunder gar nicht anerkannten. Sie glaubten nämlich an eine Menge von Dämonen, welche der Mensch durch Zauberkünste sich unterthänig machen könne, und erzählten namentlich viel von Wundern, welche Pythagoras und Apollonius von Tyana auf diese Weise verrichtet haben sollten. Eben so, meinten sie, werde auch Jesus und die Apostel durch Hülfe der Dämonen wundervolle Wirkungen hervorgebracht haben. Die Christen läugneten nun aber dämonische Wunder nicht schlechthin ab, sie erklärten ja vielmehr die Orakel und Wunder der Heiden für Werke der Dämonen: sie konnten also jener Behauptung nur die andere entgegensetzen, daß Christi und der Apostel Wunder göttliche und ächt dämonische gewesen seyen, und mußten zu diesem Ende nun Kennzeichen festzustellen suchen, durch welche sie diese beiden Arten von Wundern unterschieden. Origenes (c. Cels. III, p. 464) giebt als Kennzeichen göttlicher Wunder an, daß sich bei ihnen ein wich-

tiger dem Menschengeschlechte heilsamer Zweck nachweisen ließe, wie bei den Wundern Jesu der Zweck, eine heilsame Lehre zu bestätigen; und daß sie von einem durch Reinheit der Sitten ausgezeichneten Manne verrichtet würden. Dabei lag freilich die Vorstellung zum Grunde, daß die Dämonen sittlich böse Wesen seyen: und da die Heiden diese Vorstellung nicht theilten, so konnte auch jener Beweis für die Göttlichkeit der Wunder Jesu sie nicht völlig befriedigen. Eben so wenig wie der andere, welchen Arnobius I, p. 25 gebraucht, daß die Thaten Jesu an Größe weit alle dämonische Wunder überragten: denn von dem Apollonius von Tyana wurden ja Wunder erzählt, welche an Größe den Thaten Jesu vollkommen gleich standen.

Die christlichen Apologeten beriefen sich aber auch auf die in der christlichen Kirche fortdauernden und von Christen geübten Wunderkräfte. Origenes setzt darein einen Vorzug der Christen vor den Juden, daß die letzten weder Propheten noch Wunderkräfte mehr hätten, und folgert daraus, daß sie von Gott verlassen seyen. Alle Kirchenschriftsteller dieser Periode erwähnen dieser Wunderkräfte als etwas Unbezweifelbares, und Origenes versichert sogar, manche auf diese Weise Geheilte selbst gesehen zu haben (c. Cels. III, p. 124). Insbesondere waren es Dämonenaustreibungen, welche im Namen Christi und durch das Zeichen des Kreuzes geschehen sollten: und Tertullianus (Apologeticus c. 23) geht sogar so weit, daß er die Heiden auffordert, einen Dämonischen herbeizubringen, und sich zu überzeugen, daß der Dämon auf die Aufforderung eines jeden Christen genöthigt seyn würde zu erklären, wer er sey. Daraus folgerten sie nun die Göttlichkeit des Christenthums; denn diese Thaten könnten nur mit Gottes Hülfe verrichtet werden, da ja die Dämonen nicht ihr eigenes Werk zerstören würden. — Die Angaben der Kirchenväter von fortdauernden Wundergaben wurden zuerst von dem Engländer Conyers Middleton (Bibliothekar in Cam-

bridge † 1750) in seiner freien Untersuchung über die Wunderkräfte zweifelhaft gemacht, sind nachher zwar noch eine Zeitlang von den Theologen vertheidigt, werden indeß jetzt ziemlich allgemein richtiger gewürdigt. Daß in einzelnen Krankheiten starke psychische Eindrücke wunderartige Erfolge wirken können, ist erwiesen, und da gerade die für dämonisch gehaltenen Krankheiten zu jener Classe gehören, so ist es begreiflich, wie bei solchen Kranken, welche entweder Glauben oder doch eine unbestimmte Scheu vor Jesu hatten, durch die Anrufung desselben und die Beschwörung der Dämonen in seinem Namen eine bedeutende Erschütterung und in deren Folge oft Erleichterung und selbst Heilung erfolgen konnte. Freilich hat eine solche starke psychische Einwirkung oft auch schädliche Folgen für den Kranken, und oft bleibt sie ganz ohne Folgen: aber in diesen Fällen lag die Entschuldigung nahe, daß es dem Kranken an Glauben gefehlt habe, oder daß er ein arger Sünder gewesen sey. Uebrigens darf man auch nicht vergessen, daß in einer wundergläubigen Zeit das Gerücht unbedeutendere Ereignisse übertreibt, und mitunter ganz unbegründete Sagen über Wunder, die in der Ferne gewirkt seyn sollen, entstehen. Origenes giebt selbst zu erkennen, daß zu seiner Zeit nur ein kleiner Rest der ehemaligen Wundergaben in der Kirche noch übrig sey (Orig. c. Cels. VII. p. 337).

Auch bezogen sich die Apologeten auf Vorbilder des Christenthums, welche sowohl in der Natur, als auch im A. T. sich fänden. Auch im N. T. finden sich solche Typen, durch welche bedeutende Verhältnisse veranschaulicht und verdeutlicht werden sollen. So Matth. 12, 40 Jonas drei Tage im Wallfische — so Jesus drei Tage im Herzen der Erde, Gal. 4, 24 zwei Weiber Abrahams Bilder der zwei Bünde, die Sclavin gebiert Sclaven, die Freie Freie. Hier ist wirkliche wesentliche Aehnlichkeit. Die KV. ergriffen aber auch ganz zufällige Aehnlichkeit, ja machten eine solche, wo in der That keine war. Diese Typologie wurde auf die abgeschmackteste

Weise übertrieben, die entferntesten blos äußerlichen Aehnlichkeiten wurden aufgesucht, und ihnen ein Werth beigelegt, als ob sie eigentliche Weissagungen wären. So findet Barnabas (Ep. c. 9) in den 318 Personen, welche Abraham (Gen. 17) beschneidet, eine Weissagung auf Christum, weil I (10) H (8) Anfangsbuchstaben des Namens Jesu, und T (300) Symbol des Kreuzes sey. Clemens Rom. (Ep. 1 c. 12) sucht in der rothen Schnur, welche Rahab den Kundschaftern heraushing, ein Vorbild auf Christi Blut. Ebenso auch Justinus M. dial. c. Tryph. §. 111. Nach Justinus sind die beiden Böcke am Versöhnungstage Vorbilder der beiden Parusien Christi, die 12 Schellen am Kleide des Hohenpriesters ein Vorbild der 12 Apostel. Irenäus (IV, 20) findet in den drei Kundschaftern von Jericho die drei Personen der Trinität u. s. w. So machten Justinus und Minucius Felix darauf aufmerksam, daß sich das Zeichen des Kreuzes in der ganzen Natur auspräge, in dem Vogel mit ausgebreiteten Schwingen, in dem Menschen, der seine Arme zum Gebete ausstreckt, in dem Schiffssegel, in den Geräthschaften der Landleute und Handwerker. Auf Jonas als einen Typus Jesu war schon im N. T. hingewiesen: außerdem aber deutet Justinus auch den Josua, Clemens Alex. den Isaak als ein Vorbild Jesu.

Außer den Weissagungen des Alten Testaments beriefen sich die Kirchenväter auch auf die untergeschobenen Weissagungen des Hystaspes und der Sibylla, besonders auf die der Letzteren. Es ist bekannt, daß die Christen bis ins fünfte Jahrh. fortfuhren, der Sibylla Weissagungen unterzuschieben, und dieselbe darin auf das deutlichste die Thaten, Lehren und Schicksale Jesu verkünden zu lassen. Um so auffallender ist es, daß schon Justinus auf die damals bereits vorhandenen Sibyllinen, die zum Theil gewiß erst zu seiner Lebenszeit verfaßt waren, als auf unzweifelhaft ächte Schriften sich beruft: um so weniger darf man sich aber auch wundern, daß die Heiden theils jene Schriften für verfälscht, theils für erdichtet

6*

erklärten (Origenes c. Cels. VII, p. 369. Lactant. IV, c. 15). Die Heiden sagten: non esse illa carmina Sibyllina, sed a nostris ficta atque composita. Lactanz bezieht sich dagegen auf Cicero und Varro, welche der Erythräischen Sibylla bereits gedächten. — Endlich nahmen auch die Apologeten von der schnellen und allgemeinen Ausbreitung des Christenthums einen Beweis für dessen Göttlichkeit her. Ungelehrte und geringe Männer würden durch eigene Kraft so etwas nicht bewirkt haben, wenn nicht Gott mit ihnen gewesen wäre. Und eben so würde das Christenthum den gegen dasselbe gerichteten Verfolgungen und Gewaltthätigkeiten der Fürsten und des Volks längst unterlegen seyn, wenn es nicht durch eine göttliche Kraft geschützt und erhalten wäre. Lactantius führte in einer eigenen Schrift de mortibus persecutorum den Gedanken aus, daß alle Gegner und Verfolger des Christenthums ein unglückliches Ende genommen hätten, und deutete dasselbe als göttliche Strafe wegen ihrer Feindseligkeit gegen die Christen. — Durch dieses apologetische Interesse ließen sich indeß die christl. Schriftsteller nicht selten verleiten, die Verbreitung des Christenthums unter alle Völker des Erdkreises mit rhetorischen Uebertreibungen darzustellen, welche nur dadurch einigermaßen entschuldigt werden können, daß die Schriftsteller von dem Umfange der Ausbreitung des Christenthums nicht genau unterrichtet waren. Solche rhetorische Stellen findet man Justin. dial. c. Tryph. p. 345. Tertull. adv. Judaeos c. 7., die daher für die Geschichte nur mit Vorsicht gebraucht werden dürfen.

§. 18.

Ueber die Nothwendigkeit der christlichen Religion zur Seligkeit.

Darin sind alle Kirchenväter einstimmig, daß der einzige Weg zur Seligkeit das Christenthum sey, und daß daher alle

Menschen, denen das Christenthum gepredigt werde, ihres Heils wegen verbunden seyen, dasselbe anzunehmen. Auch darin sind sie einig, daß Christus auch der Grund der Beseligung der vor ihm verstorbenen frommen Juden sey. Denn die Offenbarungen des A. T., welche den Patriarchen und frommen Israeliten zu Theil geworden, seyen ihnen zwar auch von dem Logos gegeben, und der Wandel nach denselben hätte Gott wohlgefällig gemacht: aber vollkommen seyen diese Offenbarungen noch nicht gewesen, und hätten also auch nicht zur vollkommenen Seligkeit geschickt machen können. Daher sey Christus nach seinem Tode in den Scheol hinabgestiegen, habe dort den Frommen des A. T. das Evangelium gepredigt und sie dadurch beseligt.

Dagegen finden wir in Beziehung auf die Frage über die Seligkeit der Heiden eine merkwürdige Verschiedenheit zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenlehrern. Eben so wie die griechischen Kirchenväter die heidnische Philosophie achteten, und annahmen, daß der Logos bereits auf die griechischen Weisen eingewirkt habe; so waren sie auch weit entfernt, der heidnischen Tugend ihren Werth abzusprechen. Justinus erklärt daher alle diejenigen für Christen, welche auch vor Christo nach dem Logos gelebt hätten, sowohl Juden als Heiden, sowohl Socrates und Heraclitus als Abraham (Apol. I, 46). Clemens sagt eben so, daß die Philosophie schon vor Christo die Griechen rechtschaffen und Gott wohlgefällig gemacht habe, obgleich nicht vollkommen. Demnach nahm Clemens an, daß Christus und seine Apostel in der Unterwelt auch den rechtschaffenen Heiden das Evangelium gepredigt und sie dadurch zur Seligkeit geführt hätten. Eben so leitete auch Origenes die Tugend der Heiden von einer Einwirkung des Logos auf sie ab, und erkannte den Werth derselben an.

Daehne de γνώσει Clem. p. 43.

Anders dagegen die lateinischen Kirchenlehrer. Da sie

selbst die griechische Philosophie geringschätzten, selbst über einen Socrates ungünstig urtheilten, so konnten sie in dem Heidenthume überhaupt nichts Gutes finden, und mußten auch selbst die Tugenden der Heiden für zweideutig halten. So sagt auch Lactantius instit. div. VI, c. 9 geradezu, daß ohne Gotteserkenntniß keine Tugend sey, und daß demnach die Tugenden der Heiden nur Scheintugenden seyen. Wer den wahren Gott nicht verehrte, galt dem Tertullian für einen Rebellen, der die Gott gebührende Ehre dem Teufel widmete: natürlich, daß ein solcher nichts wahrhaft Gutes thun konnte. So neigten also die lateinischen Väter dahin, die unbedingte Verdammung aller Heiden anzunehmen. Dieß mußten sie um so mehr, als sie das Dogma von der Kirche schon jetzt so streng ausgebildet hatten, daß sie nur in derselben, gleichwie früher in der Arche des Noah, Rettung und Heil, außerhalb derselben aber Verderben sahen.

Zweites Capitel.

Geschichte der Lehre von den Erkenntnißquellen des Christenthums.

§. 19.

Resultate der Geschichte des alttestamentlichen Canons unter den Christen in dieser Periode.

Der Canon des Alten Testaments, welches anfangs die einzige heilige Schrift der Christen war, war zwar schon lange vor Christo abgeschlossen: indeß waren doch sowohl unter den palästinischen als unter den ägyptischen Juden auch nachher mehrere Schriften entstanden, welche theils dadurch, daß sie sich für Produkte alter Propheten ausgaben (Weish. Salomos, Baruch, mehrere dem Jeremias und Daniel untergeschobene Schriften), Ansprüche auf die Aufnahme

in den Canon zu machen schienen, theils durch die Gleichartigkeit des Inhalts sich an die canonischen Bücher eng anschlossen. Die palästinischen Juden legten auf diese späteren Schriften keinen Werth, wie sie überhaupt kein Buch außer den canonischen Schriften des A. T. achteten: dagegen wurden dieselben von den ägyptischen Juden mehr geschätzt, welche überhaupt einen regeren Sinn für Literatur gewonnen hatten, und der griechischen Literatur gern eine reichere jüdische entgegenzusetzen strebten. Daher kommt es, daß selbst die in Palästina ursprünglich hebräisch geschriebenen Schriften (Jesus Sirach, Tobias, Judith, 1. Macc.) uns nur in griechischen Uebersetzungen erhalten sind, welche wahrscheinlich von ägyptischen Juden herrühren. Dagegen hat man keine hinlängliche Gründe anzunehmen, wie dieß von einigen Gelehrten seit Semler geschehen ist, daß die ägyptischen Juden diese Bücher den canonischen Büchern des A. T. gleich geachtet, und demnach einen umfassenderen ATlichen Canon gehabt hätten als die palästinischen Juden. So konnte unter Juden die Ansicht von ihren heiligen Büchern nicht wechseln: sie hatten die alten heiligen Bücher ja in ihrem hebräischen Originaltexte, lasen sie in demselben in ihren Synagogen, und wurden dadurch immer an den Unterschied derselben von jener neuen Literatur erinnert. Demgemäß citirt auch Philo, der diese Schriften gewiß recht wohl kannte, dennoch dieselben nie: freilich citirt er nur die mosaischen Schriften häufig, aber die prophetischen Schriften doch auch, wennschon selten.

Anders war es aber bei den Christen der ersten Jahrhunderte. Diese kannten das A. T. nur nach der Uebersetzung der LXX, welche sie nach der bekannten Erzählung von ihrem wunderbaren Ursprunge für inspirirt hielten. Von diesen griechisch übersetzten Büchern des A. T. unterschieden sich aber jene jüngeren griechischen Schriften äußerlich gar nicht: man fand in ihnen dieselbe hebraisirende Sprache, dieselbe Erzählungs-, Darstellungs- und Lehrweise: mehrere derselben wollten

alten Propheten angehören. So konnten die Christen also leicht diese Schriften mit jenen als völlig gleichartig betrachten. Dazu kam, daß sie in diesen jüngern jüdischen Schriften manches fanden, was ihnen zusagte, z. B. im Buche der Weisheit vieles was für ihre Logoslehre paßte, in den Büchern der Maccabäer eine zur standhaften Ertragung von Religionsverfolgungen durch Beispiele ermunternde Geschichte, in dem Jesus Sirach brauchbare Sittensprüche. Endlich muß auch der völlige Mangel historischer Kritik unter den Christen dieser Zeit in Anschlag gebracht werden. Eben so wie sie bereitwillig die Sibyllinen als ächt annahmen, so konnten sie auch kein Bedenken finden, diejenigen jüngern griechischen Schriften, welche die Namen Salomos, Esras, Jeremias, Daniels führten, als wirklich von diesen Männern herrührend anzuerkennen. So finden wir denn nun, daß die Christen dieser Periode zwischen den ächt canonischen und den später sogenannten apocryphischen Schriften des A. T. durchaus keinen Unterschied machen, sondern auch die letzten als zur Schrift gehörig betrachten, und Beweise aus ihnen entnehmen. Sie begnügten sich aber nicht einmal mit diesen apocryphischen Büchern, sondern sie ließen sich selbst durch noch später, noch nach Christo, alttestamentlichen Personen untergeschobene Bücher täuschen: so führt schon Barnabas, und nach ihm mehrere Kirchenlehrer dieser Zeit das 4. Buch Esra als heilige Schrift an, und Hermas bezieht sich auf ein Buch Eldam und Modal, zweier Männer, welche in der Wüste geweissagt haben sollten. Tertullianus (de habitu muliebri c. 3) macht sogar den Juden einen Vorwurf darüber, daß sie das Buch Henoch nicht annähmen, welches freilich bereits im Briefe des Judas citirt worden war.

Durch diese Unkritik mußte nun freilich der alttestamentliche Canon der Christen sehr ungewiß gemacht werden. Denn es konnte bei der Menge der vorhandenen untergeschobenen Bücher nicht fehlen, daß dem Einzelnen immer noch neue

Schriften, die ihm vorher unbekannt waren, unter den ehrwürdigen Namen von Patriarchen und Propheten vorkamen. Es kann daher nicht befremden, wenn wir unter den Christen auf Bemühungen stoßen, genau die Zahl und Ordnung der ATlichen Bücher kennen zu lernen. Diesen Wunsch äußerte u. A. ein gewisser Onesimus gegen seinen Bruder Melito B. v. Sardes um 170: dieser erkundigte sich daher in Palästina, als er dieses Land besuchte, genau danach, und benachrichtigt in einem von Eusebius h. e. IV c. 26 aufbewahrten Briefe seinen Bruder von den Resultaten seiner Erkundigung. Er hatte sich ohne Zweifel mittelbar oder unmittelbar bei den Juden erkundigt: denn das Verzeichniß der ATlichen Bücher, welches er mittheilt, enthält blos die canonischen Schriften. Eben so giebt auch Origenes (comm. in Psalm. I, wiederaufgenommen in Euseb. h. e. VI, c. 25) die canonischen Bücher des A. T. ausdrücklich nach der Aussage der Hebräer an. Das Verzeichniß des Melito hat auf die kirchliche Praxis gar keinen Einfluß gehabt: desto mehr aber das des Origenes. Dieser war zwar weit davon entfernt, die übrigen jüngern Bücher aus dem kirchlichen Gebrauche zu verdrängen. Er vertheidigt sogar gegen den Julius Africanus, welcher die Erzählung von der Susanna für eine Erdichtung erklärt hatte, dieses Buch (Epist. ad Jul. African.), und beruft sich besonders darauf, die Vorsehung werde gewiß dafür gesorgt haben, daß in der christlichen Kirche keine unächte Bücher in Gebrauch gekommen seyen. Mit diesem Grunde nimmt er auch ausdrücklich die Bücher Tobias und Judith in Schutz. Er wiederholt zugleich die alte Anklage, daß die Juden wohl manche Stücke aus ihrem Kanon herausgeworfen haben möchten, weil sie für ihre Nation schimpfliches enthielten. Dessenungeachtet konnte doch diese genaue Scheidung der Bücher des Alten Testaments, welche zu dem jüdischen Kanon gehörten, von denen, die von demselben ausgeschlossen waren, nicht ohne Einfluß auf die Beurtheilung der letztern

bleiben. Denn wenn man auch annahm, daß die Juden einzelne Bücher aus ihrem Kanon ausgestoßen hatten, so ließ sich doch nicht wohl glauben, daß die zahlreichen apocryphischen Schriften, welche umherliefen, alle einst zu dem jüdischen Kanon gehört hätten. Dadurch wurde also mindestens das Urtheil über diese jüngern Schriften ungewiß. So schon bei Origenes. Er unterscheidet (Prolog. in Cant.) das Buch der Weisheit ausdrücklich von den canonischen Schriften, und will demselben daher ein geringeres Ansehen eingeräumt wissen. Indeß die volle Wirkung dieser von Origenes hervorgehobenen Unterscheidung der canonischen Bücher des A. T. von den jüngern jüdischen Schriften trat erst unter den griechischen Kirchenvätern des 4. Jahrh. hervor, welche diesen Unterschied stärker geltend machten, auch insofern, als sie nur die canonischen Bücher als inspirirt betrachteten und ihnen allein also auch nur Beweiskraft für Glaubenswahrheiten zugestanden.

§. 20.

Resultate der Geschichte des neutestamentlichen Canons in dieser Periode.

Der neutestamentliche Canon fing an sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts in der katholischen Kirche auszubilden.

Die nächste Veranlassung dazu gaben die Häretiker. Nachdem man sich bis dahin mit der mündlichen Ueberlieferung der Christenlehre begnügt hatte, stellten diese derselben eine andere Ueberlieferung entgegen, welche sie auch von den Aposteln ableiteten: mehrere von ihnen fingen aber auch an, vorgebliche apostolische Schriften zum Beweise ihrer Lehre vorzuzeigen. So beriefen sich Cerinthus, Basilides und Carpocrates auf eigenthümliche Evangelien. Am weitesten ging darin Marcion aus Pontus. Denn dieser überarbeitete nach seinem Systeme das Evangelium des Lucas und 10 Paulinische Briefe und vereinigte dieß zu einer Sammlung in zwei

Theilen, denen er die Namen τὸ εὐαγγέλιον und ὁ Ἀπόστολος gab.

Durch diese Vorgänge wurden natürlich auch die Katholiken auf die unter ihnen zerstreut vorhandenen apostolischen Schriften aufmerksamer gemacht, und fingen an dieselben in ihren Streitigkeiten gegen die Häretiker anzuführen und Beweise aus denselben zu entnehmen. Leider haben wir die Schriften der ältesten Ketzerbestreiter nicht mehr, um aus ihnen dieses allmählige Hervortreten der NTlichen Schriften nachweisen zu können. Bei den Apologeten, welche gegen Heiden schrieben, läßt sich eine genaue und vollständige Citation der apostolischen Schriften, welche ihnen bekannt waren, nicht voraussetzen: denn sie konnten sich der Mühe überhoben glauben, Schriften genau zu bezeichnen, welche von den Heiden doch nicht gekannt waren. Indeß führen die Apologeten Justinus, Athenagoras und besonders Theophilus mehrere apostolische Schriften an, ohne daß sich aber aus ihnen schon entnehmen läßt, daß dieselben zu einer festen Sammlung vereinigt waren. Indeß bald darauf finden wir auch diese bei drei Lehrern, die in verschiedenen Ländern lebten, bei Irenäus, Clemens Alex. und Tertullianus, und wir dürfen daraus schließen, daß sich diese Sammlung schon von 150 an, irgendwo, wahrscheinlich in Kleinasien, ausbildete, und von da aus sich schnell in der ganzen katholischen Kirche verbreitete. Diese katholische Sammlung wurde nach dem Vorgange der Marcionitischen in zwei Theile getheilt: in τὸ Εὐαγγέλιον oder Εὐαγγελικόν und ὁ Ἀπόστολος oder Ἀποστολικόν.

Τὸ Εὐαγγέλιον war die Sammlung der vier Evangelien. Εὐαγγέλιον war die Heilsnachricht von Christo, also konnte es nur ein Evangelium geben. Dieses war bis dahin durch die Tradition fortgepflanzt. Keine einzelne Syngraphe enthielt dieses Evangelium vollständig: jede hatte etwas eigenthümliches ausschließlich, wodurch sie die übrigen ergänzte. Daher

nannte man die einzelnen Syngraphen nicht Evangelium schlechthin, sondern Justinus nennt sie ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων, analog der Schrift des Xenophon über den Sokrates: gleich darauf aber wurde die Benennung üblich: das Evangelium nach dem Matthäus, Marcus u. s. w. d. i. so weit Matthäus, Marcus und Lucas es mittheilen: aber den Inbegriff dieser vier Syngraphen, welche durch gegenseitige Ergänzung das vollständige Evangelium darboten, nannte man τὸ εὐαγγέλιον.

Ὁ Ἀπόστολος war der Name der zweiten Sammlung, deren vorzüglichsten Theil dreizehn paulinische Briefe bildeten. Den Paulus nannte man vorzugsweise ὁ Ἀπόστολος, und dieser Name ging denn auch auf die Sammlung seiner Schriften über. Als Einleitung wurde denselben die Apostelgeschichte vorangestellt. — Außerdem wurden aber auch die beiden Briefe 1. Johannis und 1. Petri unter den Namen ἐπιστολαὶ καθολικαὶ (Briefe, die allgemein an die ganze Christenheit, oder an viele Gemeinden gerichtet waren, ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιαι im Gegensatze zu den an einzelnen Personen oder Gemeinden gerichteten) allgemein in der Kirche angenommen.

Die übrigen Bücher, welche jetzt zum Neuen Testamente gehören, waren dagegen nicht in allen Kirchen anerkannt. Am allgemeinsten von denselben waren noch der 2. und 3. Brief des Johannes und die Apocalypse angenommen: denn von denselben läßt sich nur ihr Fehlen in der Peschito nachweisen, während sie in den übrigen Theilen der Kirche als ächt betrachtet wurden. Auch der Brief Judae war in den meisten Kirchen angenommen. Dagegen war der Brief Jacobi nur in den syrischen Kirchen angenommen, und wurde anderswo bezweifelt, der Brief an die Hebräer wurde von der griechischen und syrischen Kirche angenommen, aber von der abendländischen verworfen. Der zweite Brief Petri endlich wird nur von Origenes und Eusebius und ausdrücklich als nichtcanonisch erwähnt. Erst im vierten Jahrhunderte lösten sich in Beziehung auf diese Bücher alle Zweifel: freilich nicht

auf dem Wege historisch kritischer Prüfung, sondern in Folge des immer allgemeiner werdenden kirchlichen Gebrauchs dieser Bücher und eines sich zu ihren Gunsten ausbildenden kirchlichen Vorurtheils. So wurden mit dem 4. Jahrh. alle jene Bücher in den NTlichen Canon aufgenommen und derselbe dadurch vollendet.

Außer diesen jetzt zum N. T. gehörigen Schriften standen aber in einigen Gemeinden und bei einzelnen Lehrern auch einige andere Schriften in fast gleichem Ansehn. So citiren Clemens Alex. und Origenes den Hirten des Hermas und den Brief des Barnabas ganz auf dieselbe Weise wie die andern NTlichen Bücher. Aehnliches Ansehen genossen in manchen Gemeinden der Brief des Clemens, das *κήρυγμα Πέτρου*. Indeß gewannen diese Schriften doch nie allgemein apostolisches Ansehen, und wurden daher in der Folge immer mehr von den canonischen Schriften des Neuen Testaments abgesondert.

Diese Sammlung wird nun schon von Tertullian adv. Marc. IV, c. 1 novum testamentum, von Origenes de Princip. IV, c. 1 *ἡ καινὴ διαθήκη* genannt. Diese Ausdrücke bedürfen einer nähern Erläuterung. Die Hebräische Religionsverfassung hatte die Form und den Namen eines Bundes בְּרִית, sofern sie auf gegenseitigen Versprechungen des Volkes und seines Gottes beruhete. Daher hießen die Bücher Mosis סֵפֶר הַבְּרִית 2 Reg. 23, 21, sofern sie die Urkunden und die Gesetze dieses Bundes enthielten. Die LXX übersetzen ברית durch das vieldeutigere *διαθήκη* welches nicht nur Vertrag, Bündniß, sondern auch Testament bedeutete. — Durch Christum wurde nun eine wesentlich andere Religionsverfassung gegründet: der Bund mit Gott erhielt wesentlich andere Bedingungen; daher heißt nun bei Paulus die antiquirte mosaische Religionsverfassung *ἡ παλαιὰ διαθήκη*, die christliche dagegen, die an ihre Stelle getreten ist, *ἡ καινὴ διαθήκη*. Metonymisch nennt aber auch schon Paulus 2. Cor. 3, 14

die Schriften des alten Bundes ἡ παλαιὰ διαθήκη: und damit war auch der Ausdruck ἡ καινὴ διαθήκη für die Schriften des neuen Bundes gegeben. Befremdend ist aber auf den ersten Anblick der lateinische Ausdruck novum testamentum. Denn testamentum drückt zwar die eine Bedeutung von διαθήκη aus, aber gerade nicht die, in welcher dieses griechische Wort in jener Verbindung gebraucht ist. Dennoch übersetzt zuerst die lateinische Übersetzung dieses griechische Wort durch testamentum, und dadurch ging dieser Ausdruck in die lateinische Kirchensprache über. Die Veranlassung war die, daß sich die christliche Religionsverfassung auch als ein Nachlaß, als ein letzter Wille Christi bei seinem Scheiden von der Erde auffassen ließ. So benutzt schon der Verfasser des Briefes an die Hebräer (9, 16 f.) diese Zweideutigkeit des Wortes διαθήκη, um dasselbe zuerst in der Bedeutung „Bund", dann in der andern „Testament" zu nehmen. Vom neuen Bunde ließ sich nun der Ausdruck testamentum mit Beziehung auf Jesu Tod wohl deuten. Unpassender war derselbe aber in Beziehung auf den alten Bund, auf welchen er der Analogie nach nun auch übertragen wurde. Tertullian gebraucht auch den Ausdruck vetus instrumentum (d. i. Document, öffentliche Schrift): dieser ist aber nie üblich geworden. Lactantius (inst. IV, 20) sucht durch eine gezwungene Erklärung den Ausdruck vetus testamentum zu rechtfertigen. Er sagt, wie ein Testament erst nach dem Tode des Erblassers bekannt würde und Gültigkeit erhielte; so sey auch erst durch Christi Tod das Alte Testament nach seinen Geheimnissen völlig verstanden, und völlig erfüllt worden.

Credner's Beitr. I, 1.

§. 21.

Lehre von der Eingebung der heil. Schrift.

Wie die Christen das Alte Testament von den Juden empfingen, so nahmen sie auch von denselben die Vorstellung

von der Eingebung desselben an. Christus selbst hatte ja erklärt, daß die heiligen Schriftsteller durch den Geist Gottes beseelt gewesen seyen (Matth. 22, 43), und daß ihre Aussprüche stets gültig bleiben würden (Matth. 5, 17. 18; Joh. 10, 35), und Paulus hatte die Schriften des Alten Testaments 2. Tim. 3, 16 *γραφὴ θεόπνευστος* genannt. Im Neuen Testamente finden wir diese Ideen nicht näher entwickelt: wohl aber bei dem Philo. Dieser erklärt nämlich die Propheten für bloße Werkzeuge Gottes, welche nicht eigenes, sondern nur das redeten, was ihnen Gott eingäbe. — S. Philo und die alexandrinische Theosophie von Aug. Gfrörer. Stuttgart 1831 Th. 1 S. 54 ff. Diese Vorstellung eigneten sich nun auch die christlichen Lehrer an. Justin (Cohort. ad Gr. p. 9) vergleicht die heiligen Schriftsteller mit einer Leyer: weil sie, eben so wie die Leyer durch das Plectrum, so durch den Geist Gottes berührt würden, so daß ihre Reden nur Wirkungen dieses Geistes wären. Ein ähnliches Gleichniß gebraucht Athenagoras, wenn er sagt, daß der Geist sich der Propheten bedient habe, wie ein Flötenspieler seine Flöte bläst. Er bezeichnet auch den Zustand derer, welche eine Inspiration empfingen, als *ἔκστασις* (legat. c. 9). Diese Vorstellung von der Inspiration des A. T. bezog sich aber nicht allein auf den Grundtext desselben, sondern auch auf die griechische Uebersetzung. Denn nach der gewöhnlichen Erzählung von dem Ursprunge derselben wurde bei deren Abfassung auch eine wundervolle Einwirkung des heiligen Geistes angenommen.

Nachdem die apostolischen Schriften gesammelt und allgemeiner bekannt geworden waren, trugen sich jene Vorstellungen von der Inspiration des A. T. auch auf diese über. Dieß war um so natürlicher, da sich ja der Geist Gottes nach Act. 2 auf eine ganz ausgezeichnete Weise den Aposteln mitgetheilt hatte, und von diesen wiederum ihren Schülern mitgetheilt worden war. Darum spricht auch Irenäus adv. haer.

III, c. 18 §. 2 von der Inspiration des N. T. eben so wie von der des Alten Testaments, als ob sie in einer Einhauchung aller einzelnen Worte bestanden habe. Er giebt nämlich daselbst an, warum der heil. Geist durch Matth. (I, 18) nicht geschrieben habe: Jesu vero generatio sic erat, sondern: Christi generatio sic erat. Aber freilich beschränkte sich eben deshalb der Begriff der Inspiration nicht bloß auf die neutestamentlichen Schriften. Eben so wie die Kirchenväter die alttestamentlichen Apocryphen als inspirirt betrachteten, so trugen sie diese Meinung auch auf manche jüngere christliche Schriften über. So äußert Origenes (in Epist. ad Rom. lib. X) die Vermuthung, daß auch das Buch Hermas vielleicht inspirirt sey. Noch mehr: nach der Vorstellung, die wir bei den griechischen Vätern dieser Zeit finden, daß der Logos auch auf die weisen Heiden eingewirkt habe, nehmen Justinus und Theophilus an, daß auch die Bücher der Sibylla und des Hystaspes inspirirt seyen.

Indeß ist es doch leicht zu bemerken, daß die Kirchenväter den Schriften des A. und N. T. die Inspiration in einem höhern Grade zugestehen, als andern Büchern, obgleich deutliche Aeußerungen darüber fehlen, und überhaupt die Unterscheidung mehr dunkeles Gefühl geblieben seyn, als sich zu einer deutlichen Vorstellung erhoben haben mag. Man faßte das Verhältniß der Inspiration der heiligen Schriften zu anderweitiger Inspiration wohl so auf, wie das Verhältniß des Besitzes des heiligen Geistes bei den Aposteln und bei andern Christen: die Apostel hatten die Fülle des heiligen Geistes, die andern Christen erfreuten sich nur einzelner χαρίσματα, einer Theilnahme an demselben. Tertull. exhort. castit. c. 4. Spiritum quidem Dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli. — Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum, documentisque linguarum, non quasi ex parte, quod caeteri.

Wenn z. B. Clemens (Strom. VI, p. 761) sagt, daß

Gott eben so wie unter den Juden, so auch unter den Griechen die ausgezeichnetesten Männer zu Propheten erweckt habe, unter denen er die Philosophen versteht; so theilt er den Letztern dadurch offenbar auch eine gewisse Inspiration zu: dennoch ist er weit entfernt, deshalb alle ihre Schriften für irrthumsfrei zu erklären, da er ja an andern Stellen die Irrthümer der Philosophen ausdrücklich anerkennt. Er will also in jener Stelle sagen, daß den Philosophen manche Wahrheiten von dem heiligen Geiste mitgetheilt seyen, obgleich er nicht läugnet, daß sie dieselben mit manchen Irrthümern vermengt hätten. Cyprian spricht von Visionen, die er selbst gehabt, und von einem göttlichen Befehle zur Flucht, den er erhalten habe (Ep. 10): wenn er aber Ep. 73 in fine sagt, daß er das Buch de bono patientiae geschrieben habe permittente Domino et inspirante, so liegt doch darin nur, daß er es auf Eingeben, durch einen Antrieb des Herrn bewogen, geschrieben habe, wodurch eine Eingebung des ganzen Inhalts keinesweges behauptet wird. — So sagt auch Tertullian. de anima c. 3: Keine Rede ist göttlich, als die des einigen Gottes, welche die Propheten, die Apostel und Christus selbst erschallen lassen; und de exhortat. castitatis c. 4 bemerkt er, daß die Apostel den heiligen Geist vollkommen, nicht blos theilweise, wie die andern, gehabt hätten. Alles dieß spricht dafür, daß die Kirchenväter den alt- und neutestamentlichen Schriften einen höhern Grad von Inspiration zugestanden haben, als den übrigen Schriften, welche sie auch als inspirirt bezeichnen.

Die ältere Vorstellung, daß die heiligen Schriftsteller dem heiligen Geiste zu Werkzeugen gedient hätten, gleichwie musikalische Instrumente den Musikern, konnte leicht zu dem Irrthume führen, daß sie während dieser Inspiration ihr eigenes menschliches Bewußtseyn ganz verloren gehabt hätten, in einer ἔκστασις gewesen wären. Dieß war es, was die Montanisten von ihren Propheten und auch von den heiligen

Schriftstellern behaupteten, und wobei sie auch den Vergleich einer Lyra und eines Plectrum gebrauchten (Epiphan. haer. 48, c. 4), was aber von ihren katholischen Gegnern mit großem Nachdrucke als Irrthum zurückgewiesen wurde. Daher kommt es denn, daß Origenes, bei dem wir zuerst einige genauere Bestimmungen über die Inspiration der heiligen Schriftsteller finden, jenen Vergleich vermeidet und jene irrige Ansicht von der Inspiration abwehrt. Im Gegensatze zu der Pythia, die außer sich selbst gesetzt ist (ἐξίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστιν) und von sich nichts weiß (c. Cels. VII init.), bemerkt er, daß die Propheten, indem ihre Seelen durch den heiligen Geist berührt wären, helleren Geistes und scharfblickenderen Verstandes geworden seyen. Sonach scheint Origenes unter Inspiration nicht eine Eingießung fremder Gedanken, sondern eine Steigerung der Seelenkräfte zu verstehen, durch welche die Propheten zur Erkenntniß der Wahrheit erhoben worden seyen, und diese Ansicht wurde in der Origenistischen Schule festgehalten. Aber Origenes ging noch weiter und unterschied in der heiligen Schrift auch nichtinspirirte Abschnitte. Er sagt Comm. in Jo. Tom. I §. 5 in Beziehung auf die apostolischen Briefe, daß dieselben zwar weise und zuverläßig seyen, aber doch nicht demjenigen gleichkommen, was anfängt: das sagt der allmächtige Herr. Er macht insbesondere auf die Stellen aufmerksam, wo Paulus seine eigenen Rathschläge ausdrücklich von dem Gebote des Herrn unterscheidet (1. Cor. 7; 6. 10. 12. 25), und bemerkt, daß solche Aussprüche Pauli allerdings zu achten, aber doch nicht für inspirirt zu halten seyen. Eben so sagt er in Beziehung auf Eph. 1, 21, wo Paulus unter den Engeln ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις u. κυριότητες unterscheidet, er wisse nicht, woher derselbe diese Benennungen entnommen habe (de princ. I, 5, 1): er setzt also voraus, daß Paulus nicht Alles aus Inspiration geschrieben habe. Indeß Origenes verfolgte diesen Gedanken nicht weiter,

sondern erklärt in andern Stellen alle heilige Schriften und auch die apostolischen für unbedingt inspirirt.

§. 22.

Ueber die heilige Schrift und die Tradition als Erkenntnißquellen des Christenthums, und ihr Verhältniß zu einander.

Es ist schon oben bemerkt worden, daß die christlichen Religionslehren ursprünglich mündlich von den Aposteln herab überliefert, und daß der Inbegriff der wesentlichen Christenlehren, welche sich in dem Bewußtseyn aller Gemeinden auf gleiche Weise erhalten hatten, κάνων τῆς ἀληθείας, regula fidei, von den Vätern dieser Zeit genannt worden sey, wohl zu unterscheiden von dem Symbolum. Als nun die Bücher des N. T. gesammelt waren und in allen Gemeinden in Umlauf kamen, mußte man, da man sie als inspirirt anerkannte, sie auch als eine sichere Erkenntnißquelle des Christenthums anerkennen. Man ordnete dieselbe aber nicht der mündlichen Tradition in dem Sinne bei, als ob sich diese beiden Quellen gegenseitig ergänzten: sondern man ging davon aus, daß beide Erkenntnißquellen gerade denselben Inhalt hätten, und daß demnach die heiligen Schriften gerade so die vollständige Glaubensregel enthielten, wie die mündliche Tradition. So sagt Irenäus III, c. 1, die Apostel hätten zuerst das Evangelium mündlich verkündigt, dann aber durch Gottes Willen in Schriften überliefert, damit es der Grund und die Säule unseres Glaubens sey: und giebt dadurch zu erkennen, daß die mündliche Verkündigung mit der schriftlichen Aufzeichnung gleichen Inhalt gehabt habe. Daher kam es denn, daß allmählig der Ausdruck regula fidei oder canon auf die heiligen Schriften überging. So sagt Irenäus III, c. 11 daß Johannes in seinem Evangelio eine regula veritatis habe aufstellen wollen. Indeß erst im 4. Jahrh. befestigte sich dieser Sprach-

gebrauch, wonach κάνων der Inbegriff der heiligen Bücher hieß, sofern dieselben das Richtmaß bildeten, durch welches erkannt werden konnte, was Wahrheit sey; die einzelnen Bücher aber βιβλία κεκανονισμένα oder κανονιζόμενα, welcher letztere Ausdruck schon bei dem Athanasius vorkommt. Dagegen hört mit dem 4. Jahrh. der Ausdruck κάνων τῆς ἀληθείας auf von der mündlichen dogmatischen Tradition gebraucht zu werden.

Nach der Ansicht der Väter dieser Zeit fiel also der Inhalt der heiligen Schriften und der dogmatischen Tradition völlig zusammen; die Glaubensregel war mit der Lehrsumme der heiligen Schrift ganz dasselbe: so daß sich diese beiden Erkenntnißquellen materiell keinesweges ergänzten. Aber eine konnte zum richtigen Verstehen der andern, und zur Verstärkung der aus derselben entnommenen Beweise gebraucht werden. Die heiligen Schriften enthielten die christlichen Lehrsätze nicht in ihrem innern Zusammenhange zusammengestellt, sondern vereinzelt. Die Folge davon war, daß einzelne Aussprüche oft an sich dunkel waren und nur aus dem ganzen Zusammenhange des christlichen Lehrbegriffs erläutert werden konnten. Daher erklärt Clemens die kirchliche Glaubensregel (ὁ κάνων ἐκκλησιαστικός) für nothwendig um den Sinn der Bibel aufzufassen (Strom. VI, p. 803). In diesem Sinne erklärt auch Tertullian (de praescr. c. 19), daß nur in der Kirche eine richtige Auslegung der Schriften stattfinde, welche den wahren christlichen Glauben habe. Die Ketzer nämlich gingen bei der Erklärung der heiligen Schriften von einer andern Glaubensregel aus, und thaten demnach in der Auslegung den einzelnen Stellen entweder Gewalt an, oder benutzten unbestimmtere Stellen, um in dieselben ihre Bestimmungen einzutragen. Jene katholische Glaubensregel ließ sich nun allerdings auch durch richtige Interpretation aus den gesammten heiligen Schriften ermitteln: indeß sie war auch neben denselben schon vorhanden, und zwar nicht blos durch die exegetische

Auctorität eines Einzelnen, sondern durch die Uebereinstimmung aller Gemeinden gestützt. Daher ziehen die Kirchenväter es vor, bei der Erklärung der heiligen Schrift diese traditionelle Glaubensregel zu Hülfe zu nehmen, statt auf dem exegetischen Wege aus der Schrift selbst dieselbe auszumitteln.

Umgekehrt mußte die traditionelle Glaubensregel aus der Schrift erläutert und bestätigt werden, wenn Einzelnes derselben nicht hinlänglich deutlich schien oder streitig geworden war, und alle Schriften der Kirchenväter dieser Zeit von Irenäus an sind voll von solchen Schriftbeweisen für einzelne dogmatische Sätze der Glaubensregel. Daß die Glaubenssätze solcher Beweise aus den heiligen Schriften bedürfen, und daß nichts Glaubenssatz sey, was nicht aus der heiligen Schrift erwiesen werden kann, dafür giebt es die entschiedensten Stellen bei den Vätern. Clemens Alex. Strom. VI, p. 786: „der andere Unterricht ist nützlich, aber die heilige „Schrift zu lesen ist nothwendig, um zu beweisen, was man „sagt (εἰς ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων ἀναγκαῖα)" und lib. VII, p. 891: „Indem es nun nicht hinreicht, einfach eine Meinung auszusprechen, sondern auch das Gesagte bewiesen werden muß, so sind wir nicht mit menschlichem Zeugnisse zu„frieden, sondern beweisen mit dem Ausspruche des Herrn „das, um welches es sich handelt" Origenes homil. in Jerem. I: „Wir wissen, daß Christus der Herr sey. Wir müssen uns aber nach den Beweisen umsehen, um deren willen „wir dem Heilande diese Würde beilegen. Wir müssen also „die heiligen Schriften zu Zeugen rufen. Denn ohne solche „Zeugnisse verdienen unsere Erklärungen und Behauptungen „keinen Glauben." Hippolytus contra Noetum c. 9.: Es ist ein Gott, welchen wir nicht anderswoher erkennen, als aus der heiligen Schrift. — Wir, die wir Frömmigkeit gegen ihn ausüben wollen, können dieselbe nicht anderswoher lernen, als aus den göttl. Schriften.

Da nun die heilige Schrift und die Tradition ganz die-

selbe Glaubensregel, denselben dogmatischen Inhalt enthielten, so kam es nur auf Umstände an, welche von diesen beiden Erkenntnißquellen in dem Kampfe gegen die Ketzer besonders geltend zu machen war. Die Gnostiker des zweiten Jahrh. erkannten weder die heiligen Schriften, noch die Glaubensregel der Katholiken an: gegen sie wurde also, bes. von Tertullian, die katholische Tradition insofern geltend gemacht, um ihnen nachzuweisen, daß die katholische Lehre die ältere von Christo und den Aposteln selbst herabgekommene sey.

Anders war es aber mit den Häretikern des dritten Jahrh., den Monarchianern. Diese nahmen sowohl dieselben heil. Schriften als auch dieselbe Glaubensregel mit den Katholiken an, wichen aber in der Deutung der letztern in dem Artikel von Christo ab. Gegen diese mußten also alle Waffen aus der heil. Schrift mittelst einer genauen Exegese der auf jenen Artikel bezüglichen Stellen genommen werden.

Sonach machte die dogmatische Tradition dieser Zeit keinesweges Anspruch darauf mehr zu enthalten, als was in den heiligen Schriften gefunden wurde: da nun aber eine besonnene historische Forschung gegenwärtig nicht verkennen kann, daß sich auch in jene dogmatische Tradition allmählig neue Entwickelungen eingeschlichen hatten, die man durch eine willkührliche Exegese auch in den heil. Schriften nachzuweisen suchte; so ist der protestantische Grundsatz gerechtfertigt, die ursprüngliche Lehre Christi und der Apostel nicht in jener dogmatischen Tradition der ältesten Kirche, am wenigsten aber in irgend einem alten Symbolum (da ja kein Symbolum die vollständige dogmatische Tradition enthält), wie Lessing und Delbrück wollen, aufzusuchen, sondern in der heil. Schrift selbst. Daß diese die ganze Glaubenslehre enthält, erkennt ja die alte Kirche selbst an: wir sind aber exegetisch mehr befähigt, dieselbe auszumitteln, als die alte Kirche es war. Zugleich geht aus der gegebenen Darstellung hervor, was von Lessings Behauptung zu halten sey, daß die ersten Christen

die NTlichen Schriften meistens gar nicht gekannt, und daß die einzelnen Bücher, die ihnen zufällig bekannt geworden seyen, bei ihnen gar nicht in dem Ansehen gestanden hätten, was ihnen erst später, besonders seit Luther zu Theil geworden sey.

Ueber das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche. Drei theolog. Sendschreiben an Herrn Prof. Delbrück in Beziehung auf dessen Streitschrift Phil. Melanchthon der Glaubenslehrer, von Sack, Nitzsch und Lücke. Bonn 1827.

Von der Tradition, auf welche es hier ankömmt, ist die geheime gnostische Tradition zu unterscheiden, welche die Alexandriner zu besitzen vorgaben. Denn diese sollte ja nicht Gemeingut aller Christen, sondern nur der Gnostiker seyn; wurde aber auch in der übrigen Kirche nicht anerkannt, wie denn schon Irenäus III, 5 und Tertullian de praescr. c. 22 sehr eifrig das Vorhandenseyn aller geheimen Tradition bestritten hatten.

Eine dritte Art von Tradition, welche sich in der Kirche allmählig ausbildete, bezog sich auf die kirchliche Sitte. Mit der Zeit mußte sich natürlich in den Gemeinden die kirchliche Sitte immer mehr entwickeln und bestimmen, wie die Gesellschaftsverhältnisse mannichfaltiger wurden und neue Umstände eintraten. Da diese Entwicklung aber allmählig geschah, so vergaß man bald die Neuheit des Hinzugekommenen. Insbesondere gewöhnte man sich, die Einrichtungen und Sitten in den apostolischen Gemeinden als von den Aposteln selbst herrührend zu betrachten, und deshalb für andere Gemeinden zum Muster zu nehmen. So bildete sich eine rituelle Tradition, auf die man sich bei etwa vorkommenden Uneinigkeiten auch als auf eine Auctorität berief. Indeß machte doch eben bei solchen Gelegenheiten die Partei, gegen welche diese Tradition angeführt wurde, die Unsicherheit derselben geltend, ohne daß die andere es wagte, eine Untrüglichkeit für sie in An-

spruch zu nehmen. Als Tertullianus behauptete, daß das Tragen eines Lorbeerkranzes für einen christlichen Soldaten unerlaubt sey, so fand er Widerspruch, und man entgegnete ihm, daß die Schrift das Tragen eines Kranzes nicht verbiete, und stellte den Grundsatz auf (de corona mil. c. 3.): etiam in traditionis obtentu exigenda est auctoritas scripta. Er behauptete dagegen, daß auch traditio non scripta debeat recipi, und führte viele christliche Gebräuche an, welche allein auf Tradition beruheten. Eben so hatte er in der Schrift de spectaculis gegen Christen zu streiten, welche zum Beweise, daß der Christ keine heidnische Schauspiele besuchen dürfe, de scripturis auctoritatem forderten (de spect. c. 3). Und de jejunio c. 10 giebt er selbst zu: eorum, quae ex traditione observantur, tanto magis dignam rationem afferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate. In diesen Worten liegt offenbar, daß die rituelle Tradition allein nicht unbedingte Auctorität sey, sondern nur sofern sie durch die heil. Schrift oder durch Vernunftgründe unterstützt werde. Noch mehr mußte die Unsicherheit der Tradition erkannt werden, wenn die Traditionen verschiedener Kirchen sich geradezu widersprachen, wie dieß z. B. in dem Streite über die Ketzertaufe zwischen Cyprianus und Stephanus der Fall war. Daher wendet Cyprianus Ep. 74 ad Pompejum gegen die ihm entgegengehaltene römische Tradition ein: Woher jene Tradition komme, von dem Worte des Herrn aus dem Evangelium, oder von den Anordnungen und aus den Briefen der Apostel? Denn göttliches Gebot sey, ea facienda esse, quae scripta sunt. Und dann fährt er fort: si ergo aut in Evangelio praecipitur, aut in Apostolorum Epistolis aut Actibus continetur, — observetur divina haec et sancta traditio. Weiter unten vergleicht er die Tradition mit einem Canale. Wie, wenn ein Canal zu fließen aufhöre, man zu seiner Quelle zurückgehen müsse, um die Ursach des Uebels zu finden; so müssen auch die Priester, wenn in die kirchliche Observanz unrichtiges einschleicht, bis zu

den heil. Schriften zurückgehen, um durch diese sich auf den rechten Weg weisen zu lassen.

Wenn man nun selbst in Sachen der Kirchenordnung und Kirchensitte die Tradition nicht unbedingt gelten ließ, sondern auf die heil. Schrift zurückgehen zu müssen glaubte, so folgt schon daraus, wie viel weniger man in Sachen des Glaubens der Tradition eine selbstständige Beweiskraft zugestanden haben werde.

§. 23.

Ueber den allgemeinen Gebrauch der Bibel unter den Christen dieser Zeit.

Ueber diesen Gegenstand sind durch Semler irrige Behauptungen in Umlauf gekommen. Semler meinte nämlich, daß alle Christen, die nicht zum Clerus gehörten, vom Gebrauche der Bibel völlig ausgeschlossen gewesen seyen. Wie durchaus falsch dieß ist, läßt sich leicht erweisen.

Nie ist die heilige Schrift in dieser Zeit irgend als ein gewissen Menschen zu verbergendes Buch betrachtet worden. Celsus, ungeachtet er Heide war, hatte die Evangelien gelesen, Justinus fordert in seiner Cohort. ad Graecos wiederholt die Heiden auf, die prophetischen Schriften selbst zu lesen, um sich von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen. Eben so in seiner größern Apologie. Athenagoras setzt in seiner Schrift voraus, daß die Kaiser Marcus Aurelius und sein Sohn die ATlichen Schriften kennen, und überläßt es ihnen, sie zu lesen und genauer kennen zu lernen. Eben so fordert Tertullian (Apolog. c. 31) die Heiden auf, die heiligen Schriften selbst zu lesen, mit der Bemerkung, daß dieselben durch mancherlei Zufälle in die Hände von Nichtchristen kämen. In den Versammlungen der Christen wurden alle heilige Schriften vorgelesen (Tertull. Apolog. c. 39): Irenäus bemerkt (IV, c. 32), daß die Christen die heiligen Schriften bei den Presbytern,

welche die kirchlichen Exemplare verwahrten, lesen könnten: daß es aber auch unter dem Volke selbst nicht an Privatexemplaren fehlte, geht aus Tertull. ad uxorem l. II, c. 6 hervor, welcher unter den Beschäftigungen einer christlichen Frau ausdrücklich das Lesen der Bibel anführt.

Besonders viele Stellen finden sich in den Schriften des Origenes, aus denen hervorgeht, daß der allgemeine Gebrauch der Bibel in dieser Zeit nicht bloß für zuläßig sondern auch für nothwendig galt. Gegen den Celsus lehnt Origenes (c. Cels. VII) den Vorwurf, daß die Schrift in einer niedrigen Schreibart abgefaßt sey, mit der Bemerkung ab, daß dieselbe für alle Menschen bestimmt, und daher so geschrieben sey, daß auch der gemeine Mann sie verstehen könne. Daher fordert denn auch Origenes in seinen Homilien sehr oft seine Zuhörer auf, die heilige Schrift selbst zu lesen, und selbst zu versuchen, durch eigenes Nachdenken sich dieselbe zu erklären.

Ch. W. F. Walch's kritische Untersuchung vom Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den vier ersten Jahrh. Leipzig 1779.

Eine andere Frage ist es aber, wie weit alle Layen von ihrem Rechte, die heilige Schrift selbst zu lesen, Gebrauch machten, und Gebrauch machen konnten. Bücher waren natürlich zu jener Zeit, wo dieselben blos durch Abschriften vervielfältigt wurden, sehr theuer, und daher konnten wohl nur wenige Christen eine eigene Abschrift der Bibel besitzen. Dieß war auch eben der Grund, weshalb Irenäus die Christen einladet, bei den Presbytern in den kirchlichen Exemplaren dieselbe zu lesen. Außerdem war auch die Geschicklichkeit zu lesen damals seltener, und sie war schwieriger, weil noch alles mit Uncialbuchstaben geschrieben wurde: und unter der Menge war das Lesen keinesweges etwas übliches und gewöhnliches geworden. Deshalb begnügten sich die meisten Christen wohl, wie sie den ersten Religionsunterricht blos mündlich empfangen hatten, so auch weiterhin die heiligen Schriften

in den Versammlungen vorlesen und erklären zu hören, ohne selbst an die Lesung derselben zu denken.

Drittes Capitel.

Geschichte der Lehre von Gott.

§. 24.

Ueber das Daseyn und die Einheit Gottes.

Das Daseyn Eines Gottes durfte von Christo und den Aposteln unter den Juden schon als bekannt vorausgesetzt werden: nur die Heiden mußten von demselben überzeugt werden, und so finden wir, daß Paulus auf Beweise darüber eingeht Act. 17, 24 ff. Rom. 1, 20. Auch unter den Christen war die Idee Eines Gottes so sehr die Grundlage ihres religiösen Glaubens, daß sie für sich selbst keine weitere Beweise bedurften. Wohl aber mußten sie diese in ihren Streitigkeiten mit Heiden und manchen Häretikern aufsuchen.

Zwar das Daseyn des Göttlichen überhaupt brauchten sie den meisten Heiden nicht erst zu erweisen, da diese schon mehrere Götter annahmen, und nicht Gottesläugner waren. Die Christen galten vielmehr den Heiden für ἄθεοι, weil sie die heidnischen Götter nicht glaubten, was vielen Heiden mit Gottesläugnung überhaupt zusammenzufallen schien. Um diesen Verdacht von sich abzuwehren: dann auch, weil manche heidnische Philosophen allerdings das Daseyn Gottes bezweifelten, gehen die christlichen Apologeten auch auf Beweise für dasselbe ein. Sie entlehnten dieselben großentheils von den heidnischen Philosophen, namentlich von den Platonikern. Sie berufen sich

1. darauf, daß der Begriff von Gott dem Menschen schon von Natur angeboren sey, Clem. Strom. V, p. 698. Arnobius I, p. 18.

2. auf die Uebereinstimmung aller Völker, Clem. Strom. V, p. 729. Tertull. Apologet. c. 17. Cyprian. de idolorum vanitate.

3. Sie machten den physicotheologischen Beweis geltend. So wie wir überall durch die Wirkung auf die Ursach, durch den Anblick eines Werkes auf den Urheber zurückgeführt werden; so muß uns auch der Anblick der Schöpfung, ihrer Planmäßigkeit und Ordnung auf einen allmächtigen Urheber hinleiten. Theophil. ad Autolyc. I, c. 7. Minuc. Felix c. 17. 18.

Noch wichtiger mußte es für die Christen seyn, die Einheit Gottes zu erweisen, sowohl gegen die Heiden, welche mehrere Götter lehrten, als gegen die Gnostiker, welche den höchsten Gott von dem Weltenschöpfer unterschieden, und von denen Einige wie Saturninus eben so zwei Urwesen, ein böses und ein gutes, annahmen wie die spätern Manichäer. Gegen die Polytheisten wurden besonders folgende Gründe geltend gemacht:

1. Sehr misglückt ist der Beweis des Athenagoras legat. c. 7, der davon ausging, daß wenn mehrere Götter wären, diese entweder an einem und demselben Orte, oder jeder an einem besondern Orte seyn müßten, und nun darzuthun suchte, daß beides nicht denkbar sey. Denn dieser Beweis ging von einer ganz materiellen Ansicht des göttlichen Wesens aus.

2. Eben so wenig genügend ist es, wenn Minucius Felix c. 18 aus der Analogie irdischer Verhältnisse darthun will, daß die höchste Majestät alle Mitgenossenschaft ausschlösse. Er weiset zu dem Ende aus der Geschichte nach, daß zwei Herrscher, wie die thebanischen Brüder, Cäsar und Pompejus, sich nicht vertragen: und macht darauf aufmerksam, daß die Bienen nur eine Königinn, die Heerden nur einen Führer haben.

3. Bedeutender ist dagegen der Beweis, der von der Harmonie aller Dinge hergenommen wurde. Aus dieser folgert Origenes c. Cels. I die Einheit des Urhebers, und Lactantius I, c. 3 zeigt, daß wenn mehrere Götter diese Welt

regierten, die Verschiedenheit ihrer Absichten manche Verwirrung hervorbringen würde.

4. Ein dem Tertullian eigenthümlicher Beweis ist das von ihm sogenannte testimonium animae, welches er in dem danach genannten Buche ausführt. In den Ausrufungen und Schwüren riefen die Heiden nur einen Gott an: darin spreche sich ein von Gott in die Seele gelegtes Bewußtseyn aus. (Deus bonus, Deus videt, Deo commendo, Deus reddet etc.)

5. Häufig bezogen sich auch die Christen auf die Beistimmung der angesehensten griechischen Philosophen, welche nur Eine erste Grundursache der Dinge lehrten. Athenag. leg. Minuc. Felix c. 19. Lactant. I, c. 5. Auch aus den ausgezeichnetesten griechischen Dichtern Linus, Homer, Orpheus, Sophocles führen Justinus, Theophilus, und Clemens Stellen an, in denen diese Einheit Gottes ganz deutlich ausgesprochen wird: indeß sind alle diese Stellen untergeschoben, wahrscheinlich schon von alexandrinischen Juden.

Gegen die Gnostiker, welche den Weltenschöpfer als den Gott des A. T. von dem höchsten Gotte oder dem Gotte, den Christus verkündigt habe, unterschieden, wiesen ihre katholischen Gegner bündig aus den heiligen Schriften nach, daß der Gott der Juden und der Christen derselbe sey. Orig. de princip. II, c. 4. Irenaeus II, c. 1. Minder glücklich versucht aber Tertullian adv. Marcion. I den Dualismus des Marcion aus Vernunftgründen zu widerlegen. Er bemerkt nämlich, daß, da Gott das höchste Wesen genannt werde, schon der Begriff von Gott das Daseyn eines zweiten ausschließe: indeß er argumentirt hier offenbar von dem monotheistischen Gottesbegriffe aus, und setzt voraus, was er erst beweisen will, daß nämlich nur das höchste Wesen Gott genannt werden dürfe: es ist eine Polemik gegen eine Ausdrucksweise, aber nicht gegen die Begriffe. Der Dualist bestimmte natürlich den Gottesbegriff so, wie er ihn für seine Theorie bedurfte. Ferner sagt Tertullian, daß man eben so gut wie zwei Götter, auch mehrere anneh-

men könne: indeß der Dualist glaubte eben durch seine Auffassung der physischen Weltordnung sich gedrungen, gerade zwei Götter von verschiedenem sittlichen Charakter anzunehmen. Eben so wenig genügt das, was Tertullian eben daselbst gegen die Unterscheidung eines höchsten, unbekannten Gottes und eines unvollkommenen Weltenschöpfers bemerkt. Er sagt nämlich, der geringere Gott verdiene nicht den Namen eines Gottes: wenn in der heiligen Schrift andere Wesen Götter genannt würden, so geschehe das in einem uneigentlichen Sinne. Indeß auch die Gnostiker wollten ja ebenfalls ihren Demiurgen nicht in eigentlichem Sinne Gott genannt wissen. Ferner sagt er: der Ueberzeugungsgrund von dem Daseyn Gottes sind seine Werke: wie kann man sich von dem Daseyn desjenigen überzeugen, der nichts geschaffen hat? Er hat entweder nichts schaffen wollen oder nicht können: beides ist Gottes unwürdig und dgl. Alle diese Einwürfe mußten dem Gnostiker höchst unbedeutend erscheinen. Der gute Gott hatte ja nach den gnostischen Systemen allerdings Geschöpfe hervorgebracht, aber vollkommene Wesen: eine Gestaltung der bösen Materie war nach gnostischen Ansichten Gottes durchaus unwürdig. Endlich gaben die Gnostiker ja selbst zu, daß wir den guten Gott nicht aus seinen Geschöpfen, sondern durch die Offenbarung Christi kenneten.

§. 25.

Ueber die Natur und die Eigenschaften Gottes.

Im neuen Testamente lagen den Christen schon die erhabensten Ideen über Gott vor, über seine Geistigkeit und über seine alle menschliche Fassungskraft übersteigende Eigenschaften. Dazu fanden die Kirchenväter auch bei dem Plato die erhabensten Vorstellungen von Gott, und entlehnten von ihm insbesondere die Bestimmung, daß Gott nicht als gutes Wesen bezeichnet werden dürfe, sondern über alles Wesen erhaben sey,

ἐπέκεινα πάσης οὐσίας d. i. immateriell sey. So bezeichnet auch Justinus Martyr ihn als ἀνούσιος und ὑπερούσιος. — Eben so sagt Clemens Paed. 1, p. 140, daß auch die Einheit Gottes über die mathematische Einheit hinausliege: ἓν δὲ ὁ Θεὸς, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα, d. h. Gott ist nicht in dem Sinne Einheit, wie andere Einheiten welche das Maaß von andern Dingen sind: er ist nicht Eins im Gegensatze gegen Viele, sondern er ist der schlechthin Eine (der Begriff Gott läßt sich gar nicht als mehrfach real denken). Daran knüpften sie die Bemerkung, daß alle unsere Vorstellungen von Gott, weil von andern geschaffenen Dingen entlehnt, ungenügend seyen, und die Natur Gottes nur unvollkommen ausdrücken. Sie stellen Gott als einen Gegenstand des Glaubens, nicht des Erkennens dar, und bemerken, daß der Mensch durch seine eigene Kraft nicht im Stande ist, Gott, auch nur so weit dieß überhaupt möglich ist, zu erkennen; sondern nur durch den göttlichen Beistand, durch den Logos, dazu in den Stand gesetzt wird. So finden wir also bei den Kirchenvätern dieser Zeit sehr erhabene Schilderungen von der Majestät Gottes mit dem sichtlichen Bemühen, alle anthropopathische Begriffe von ihm fern zu halten.

Dennoch gelang es nicht allen Kirchenvätern, die Idee Gottes von allen materiellen Bestimmungen loszumachen. Wie es überhaupt schwer ist, etwas völlig unmaterielles zu denken, so liegt die Gefahr, materielle Bestimmungen der Gottesidee beizumengen, besonders denen nahe, welche allein der praktisch religiösen Richtung nachgebend sich diese Idee zu verlebendigen und zur Anschauung zu bringen suchen. Denn durch das Bemühen, alle Beschränkungen von Gott wegzudenken, gewinnt der Mensch nur ein Abstractum ohne Leben: will er Gott der andächtigen Betrachtung und Erhebung näher bringen, so muß er ihn sich als lebendige Pérson denken: da er unbeschränktes sich nicht vergegenwärtigen kann, so wird auch sein Gedankenbild von Gott, zu welchem er sich zur frommen Betrach-

tung erhebt, immer beschränkt seyn. Daß Gott unsichtbar sey, und daß er keinen menschlichen Körper habe, das war zwar allgemein anerkannt: ob er aber überhaupt keinen Körper habe,* das bestimmte, wie Origenes de princ. 1 praef. ausdrücklich bemerkt, die allgemeine Kirchenlehre nicht. Zuerst soll Melito B. v. Sardes Gott einen Körper beigelegt haben; und da er sich nach Orig. sel. in Gen. auf die Stellen berief, in welchen der Mensch Gottes Ebenbild genannt wird, so scheint er ihm auch eine menschliche Gestalt zugeschrieben zu haben. Deutlich spricht die Meinung von der Körperlichkeit Gottes Tertullian aus. Nach ihm ist alles was ist, ein Körper, nichts ist unkörperlich, außer dem was nicht ist (de carne Christi II). Demnach ist auch Gott ein Körper, ob er gleich ein Geist ist. Denn ein Geist ist ein Körper eigener Art in eigenthümlicher Gestalt (adv. Prax. c. 7). Auch die menschliche Seele ist ein Körper: sie ist ein Hauch Gottes, und nur insoweit unsichtbar, als sie von dem körperlichen Auge nicht gesehen werden kann (de anima c. 7. 8). Man hat den Tertullian damit entschuldigt, daß er Körper in dem Sinne von Substanz nehme: indeß liegt es doch am Tage, daß er auf das Wesen Gottes und der Seele einige körperliche Eigenschaften übertrug, namentlich die der Ausdehnung: und indem er die Seele als Hauch aus dem Wesen Gottes entspringen ließ, konnte er nicht anders als das letztere körperlich denken.

Daß die meisten Kirchenväter sich das Wesen Gottes immer unter körperlichen Bestimmungen dachten, geht besonders aus der Auffassung der göttlichen Unermeßlichkeit hervor, welche wir bei ihnen finden. Die meisten nämlich fassen dieselbe als eine gränzenlose Ausdehnung im Raume auf. Eben so wie Philo, welcher (s. Dähne 281. 193. 267) Gott ὅρος τοῦ οὐρανοῦ, die Gränze des Himmels, nennt, also als den Himmel umgebend und einschließend denkt (Quis rerum div. sit haeres p. 512); so denken sich die Kirchenväter Gott als zugleich die ganze Schöpfung durchdringend, und dieselbe rings

umgebend und den ganzen Raum um dieselbe ausfüllend. So vergleicht Theophilus ad Autol. I. die Welt mit einem Granatapfel: wie dieser von der Schale, so werde die Welt von dem Geiste Gottes, dieser aber von der Hand Gottes zusammengehalten. Eben so gründet Athenagoras ja seinen Beweis für die Einheit Gottes darauf, daß derselbe die Welt rings umgebe und für einen zweiten Gott keinen Platz lasse. Daher drücken sich selbst manche Kirchenväter, ebenfalls nach vieler Peripatetiker (Sextus Empir. adv. Mathem. X §. 33 p. 639 ed. Fabricii cf. Fabric. ad h. l.) und nach Philo's Vorgange (de somniis p. 575) so aus, Gott sey der Raum, oder der Ort der ganzen Welt. Theoph. ad Autol. II, c. 8 sagt, *αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ἐστίν*, nämlich es ist nichts größeres als Gott, folglich kein Raum der ihn einschlösse, also ist er sein eigener Raum. Arnobius I, c. 31: Prima tu causa es, locus rerum ac spatium. Der Sinn davon ist, Gott sey nicht etwa von der Welt eingeschlossen, sondern schließe vielmehr die Welt ein. Theoph. ad Autol. II, c. 3 *μεῖζόν ἐστι τὸ χωροῦν τοῦ χωρουμένου, θεὸς οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων*, (nullo loco capitur, circumscribitur, comprehenditur, wird eingeschlossen, umgeben).

Dagegen unterscheiden sich die Alexandriner von den übrigen Kirchenlehrern dadurch, daß sie auf das sorgfältigste alle materiellen Bestimmungen von dem Wesen Gottes fern zu halten suchen. Nach Clemens (Strom. II, p 431) ist Gott über Zeit und Raum erhaben, und wohnt nicht irgendwo so, daß er von etwas umgeben wäre, oder daß er es umgäbe *ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου οὔτε περιέχων, οὔτε περιεχόμενος*. Nicht seinem Wesen nach, sondern durch seine Macht ist er allen Wesen nahe: *πόῤῥω μὲν κατ' οὐσίαν, ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει*. Eben so spricht Origenes (c. Cels. VI, p. 324) gegen die stoische Vorstellung von Gott, als ob derselbe sich durch die ganze Natur ausbreite und alles in sich schließe, und demnach ein körperlicher Geist (*πνεῦμα σωματικόν*) sey: vielmehr begreift

Gottes Vorsehung alle Dinge wie eine göttliche Kraft. — Eben so suchen Clemens und Origenes auch alle andere körperliche Nebenbestimmungen von der Idee Gottes zu entfernen. So spricht besonders Origenes de princ. I, c. 1 auf das entschiedenste dagegen, daß Gott von Manchen als ein Körper gedacht werde, und will, daß man ihn als durchaus einfaches Wesen, als eine Monas, als reinen Verstand denke, und alle körperliche Bestimmungen von dieser Vorstellung fern halte.

Ueber die einzelnen Eigenschaften Gottes finden sich sehr erhabene Schilderungen bei den Kirchenvätern. Nur das Eigenthümliche in denselben ist hier mitzutheilen.

Die Unsichtbarkeit Gottes wird aufs strengste von allen Kirchenvätern gelehrt: sie machen nach Philo's Vorgange den merkwürdigen Unterschied zwischen Gott und dem Logos, daß jener schlechthin unsichtbar sey, dieser aber sich auch sichtbar machen und erscheinen könne, und daß demnach die Theophanien des A. T. eigentlich Logophanien seyen.

Ueber die Strafgerechtigkeit Gottes findet sich eine bemerkenswerthe Verschiedenheit der Ansicht zwischen den Alexandrinern und den Abendländern. Die Alexandriner setzten diese Eigenschaft in die genaueste Verbindung mit der Liebe und Güte Gottes. Auch die Strafen, so lehrten sie, sind ein Beweis der Güte Gottes, bestimmt, theils den Sünder selbst zu bessern, theils Andere von Sünden abzuschrecken, theils die Beleidigten zu beschützen (Clem. Strom. IV, p. 634). Vorzüglich aber heben Clemens und Origenes den Zweck der Besserung des Sünders bei den göttlichen Strafen hervor. Clemens Strom. VII, p. 895 sagt: wie Kinder von ihrem Lehrer oder Vater, so werden wir von der Vorsehung gezüchtigt κολαζόμεθα. Eine rächende Strafe, eine Vergeltung des Bösen kennt Gott nicht, θεὸς οὐ τιμωρεῖται· ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις. Origenes vergleicht Gott mit einem Arzte, welcher nicht blos gelinde, sondern gegen eingewurzelte Schäden auch scharfe Heilmittel anwende (de Princip. II, c. 10).

— Dagegen will Tertullian (adv. Marcion. I, 25. 26. II, 13—16), daß, wie man Gottes Güte geltend mache, so auch sein Haß und sein Zorn gegen alles, was sich seinem Willen entgegenstelle, anerkannt werden müsse. Gott müsse über seine Gesetze halten, also die Uebertretungen bestrafen. Das Böse zu verschonen, ist Gottes unwürdiger, als es zu bestrafen. Eben so sagt Lactanz (de ira Dei c. 4), Gott müsse das Böse hassen, wie er das Gute liebe, vermöge jenes Hasses aber auch böse Menschen bestrafen. Diese Schriftsteller leiten also die Strafgerechtigkeit Gottes allein von dem Hasse und Zorne Gottes gegen das Böse her, nehmen also eine unbedingte Bestrafung des Bösen als solchen an, während die Alexandriner annehmen mußten, daß die göttlichen Strafen nach dem Zwecke der Besserung abgemessen seyen.

Sehr auffallend ist es, daß Origenes, der sonst so erhabene Vorstellungen von Gott ausspricht, doch die sonderbare Meinung hat, daß Gottes Allwissenheit und Allmacht beschränkt sey. Er sagt de princ. II, c. 9, Gott habe so viel Materie hervorgebracht, als er auszuschmücken im Stande war, und so viele Wesen geschaffen, als er zu umfassen und zu regieren vermochte. Denn für unbegränzt dürfe man Gottes Macht nicht halten, weil sie sich selbst sonst nicht kennen würde, da das Unendliche seiner Natur nach unbegreiflich sey. Und demnach beweiset er III, c. 5, §. 2 die Endlichkeit der Welt daraus, weil Gott sie, wenn sie unendlich wäre, nicht würde begreifen können: zugleich spricht er damit aber auch eine Begränzung der göttlichen Allwissenheit aus. Allerdings kann von Menschen nur begriffen und völlig erkannt werden, was endlich ist: es gehört zu dem Wesen eines Begriffs, daß sein Umfang und seine Gränzen erkannt werden. Aber natürlich darf man auf den Verstand eines unendlichen Wesens nicht die Bestimmungen übertragen, welche gerade dem Verstande eines endlichen Wesens wesentlich sind. Wenn wir uns auch das göttliche Erkennen nach der Analogie des menschlichen

allein denken können: so müssen wir doch dabei nie vergessen, daß es wesentlich von demselben verschieden ist, und wie nicht an Zeit, so auch nicht an den Raum gebunden ist. Es ist also eine große Verirrung, das göttliche Erkennen nach dem menschlichen bestimmen zu wollen. Es ist kaum zu glauben, daß Origenes auf diese Meinungen von der Entwickelung der Gottesidee aus kam. Wahrscheinlich ging er von der Endlichkeit der Welt aus, die er aus andern Gründen annehmen zu müssen glaubte, und suchte nun in dem Wesen Gottes den Grund davon auf, weshalb die Welt endlich und nicht unendlich sey.

Noch finden wir bei den Kirchenlehrern dieser Zeit häufig die Bemerkung, daß Gott keinen eigentlichen Namen habe. Diese Bemerkung war zunächst durch die Heiden veranlaßt, welche sich überhaupt in die christliche Gottesidee nicht finden konnten, und wie sie gewohnt waren, ihre Götter durch verschiedene Namen zu unterscheiden, nun auch den Namen des Christengottes zu wissen verlangten, um ihn mit einer ihrer Gottheiten zusammenzustellen, und danach beurtheilen zu können. Sie war nothwendig und richtig: denn Namen sind ja Bezeichnungen, durch welche Individuen gleicher Art von einander unterschieden werden: von einem Wesen, welches das Einzige seiner Gattung ist, giebt es keinen Namen: sondern wie für Arten und Gattungen nur eine Benennung. Schon Philo (de confusione linguarum p. 357) bemerkt, daß Gott keinen eigenen Namen, ὄνομα, habe, und daß er den Menschen nur eine Benennung, πρόσρησις, für sich angegeben habe, damit diese ihn anrufen könnten. Die Kirchenväter gaben als Grund dafür an, daß Gott, da er das einzige Wesen seiner Art sey, keines besondern Namens bedürfe, da Eigennamen nur den Zweck hätten, Dinge gleicher Art zu unterscheiden (Justini cohort. ad Graecos p. 19. Minuc. Felix c. 18. Cyprian. de idol. vanit. Lactant. instit. I, c. 6). Sonderbar ist dagegen der Grund, welchen Justinus hinzufügt: Gott könne keinen Na-

men haben, weil der, welcher ihm denselben beigelegt hätte, ja älter seyn müßte als Gott selbst (l. c. und Apol. minor p. 44). Andere Lehrer gaben an, daß Gott deshalb keinen Namen haben könne, weil ein Name die Beschaffenheit des Wesens ausdrücken müsse, dem er beigelegt werde, Gottes Natur aber als unermeßlich durch Worte nicht ausgedrückt werden könne: die Benennungen, welche die Menschen bedürften, um Gott zu bezeichnen, drückten nur einzelne seiner Verhältnisse und Beziehungen aus, und ersetzten nur den Mangel des wahren Namens (Theoph. ad Autol. I. Clemens Strom. V, p. 695. Novat. de trin. c. 4). Clemens führt dafür auch eine Stelle aus dem Timäus des Platon an: „Es ist schwer den Vater und Schöpfer des Alls zu finden: ihn, wenn er gefunden ist, allen bekannt zu machen, unmöglich (εὑρόντα εἰς πάντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον).“ Dessenungeachtet legten die Christen auf das Festhalten der überlieferten Gottesbenennungen großen Werth, und hielten es keinesweges für gleichgültig, dieselben mit andern zu vertauschen. Celsus hatte den Christen, welche die richtige Gotteserkenntniß zu haben behaupteten, entgegengehalten, daß ja nach ihrer eigenen Lehre Gott unerfaßlich und unnennbar sey. Origenes antwortet darauf (c. Cels. VI, p. 320), allerdings könnten Gottes Eigenschaften durch keine Worte ausgedrückt werden: indeß könnten durch Namen doch einzelne Beziehungen Gottes angedeutet und die Menschen dadurch zur Erkenntniß Gottes hingeleitet werden: und insofern könne man Gott auch nennbar, ὀνομαστός, nennen. Eben dieser Celsus hatte nun aber auch geäußert, es sey gleichgültig, ob der höchste Gott Jupiter, oder Zeus, oder Adonai, oder Sabaoth, oder mit einem ägyptischen oder indischen Namen genannt werde (Orig. c. Cels. I, p. 18. V, p. 262), und dieß war die Meinung Mehrerer (Orig. exhort. ad Martyr. p. 211 ed. Wetst.). Dem widerspricht aber Origenes sehr eifrig, und bemerkt dagegen: 1) Jene Namen seyen die Namen von Dämonen, die dem höchsten Gotte nicht beigelegt werden dürften, weil ja sonst

ein Dämon als höchster Gott verehrt werde; 2) jenen heidnischen Göttern würden so viele schändliche Handlungen beigelegt, daß man deshalb ihre Namen auf den höchsten Gott nicht übertragen dürfe (c. Cels. IV, p. 196). Besonderes Gewicht legt er aber 3) darauf, daß, wie schon Plato lehrt, die Namen nicht dadurch, daß sie den Dingen von Menschen willkürlich beigelegt seyen, *θέσει*, sondern durch ihre Natur, durch einen natürlichen Zusammenhang mit den Dingen, *φύσει*, ihre Bedeutung haben. Dieses beweiset er durch die Wirkung der Namen in den Zauberformeln. Denn wenn man die Namen in denselben vertauschen oder aus einer Sprache in die andere übersetzen wollte, so würde keine Wirkung erfolgen. Die Dämonen gehorchen der Beschwörung nur, wenn sie mit ihrem Namen genannt werden. Und eben so wirken in den Beschwörungen der Christen nur die ächten überlieferten Gottesnamen und der Name Jesus, kein anderer: selbst die griechischen Uebersetzungen der hebräischen Gottesnamen Adonai, Sabaoth würden sich nicht wirksam zeigen.

§. 26.

Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit.

Ferd. Christ. Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 3 Theile. Tübingen 1841—43. — Chr. Aug. Meier, die Lehre von der Trinität in ihrer hist. Entwickelung. 2 Th. Hamb. u. Gotha. 1844. — Martini Versuch einer pragmat. Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den 4 ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt. Th. I. Rostock und Leipzig. 1800. — Geschichtsentwickelung des Dogma v. d. heil. Geiste in Ziegler's theolog. Abhandlungen. Göttingen 1791. Bd. 1. S. 77 ff. — Die Lehre vom heil. Geiste von Lic. K. A. Kahnis. Th. I. Halle 1847.

1. in den zwei ersten Jahrhunderten.

Die erste Grundlage der kirchlichen Trinitätslehre ist die Taufformel Matth. 28, 19. Der ursprüngliche Sinn dersel-

den ist: taufet sie *εἰς ὄνομα*, לְשֵׁם, zu dem Namen, um mit dem Namen genannt zu werden, um als Verehrer oder Jünger anzugehören, weihet sie Gott als dem Urquell aller Segnungen, dem Sohne, der durch Gottes Ausrüstung das Werk der Erleuchtung und Beseligung der Menschen gegründet hat, und dem Geiste, welcher, indem er sich den Menschen mittheilt, das Werk Jesu erhält und fortführt. So ist in der Taufformel eine Weihung zum Christenthume, an Gott als den Urquell desselben und an Sohn und Geist, durch welche er dasselbe gegründet hat und erhält, ausgesprochen. Die Taufformel begründet also ein praktisches Verhältniß der Menschen zu Vater, Sohn und Geist, und führt eben deshalb dazu hin, dieses praktische Verhältniß zu erwägen, nicht aber über die Natur dieser Wesen zu speculiren. So fanden die ersten Christen in dem Ausdrucke „Sohn Gottes" auch nur das sittliche Verhältniß desselben zu Gott ausgedrückt, daß er der von Gott Geliebte, der Gott Aehnliche wie der Sohn dem Vater, und deshalb zur Erlösung der Menschen gesandt sei: und dachten nicht daran, nun die andere Seite des Begriffs, das metaphysische Verhältniß des Sohnes zum Vater speculativ zu erörtern. So begnügten sich denn auch die Judenchristen, die spätern Nazaräer, mit dem einfachen Glauben, daß Christus der Sohn Gottes sey, durch den heiligen Geist von der Jungfrau geboren: es ist indeß schon oben angemerkt, daß bereits Paulus und Johannes das Göttliche in Christo dahin näher bestimmten, daß durch dasselbe Gott die Welt geschaffen, und die Menschheit stets geleitet habe; wie auch, daß Johannes mit einem aus der damaligen Zeitphilosophie entlehnten Ausdrucke es *λόγος* nennt. Geist Gottes ist aber im N. T. nichts anders als die Kraft und Wirksamkeit Gottes, und insbesondere die erleuchtende und heiligende Kraft Gottes, welche in den Christen wirksam ist. Alle nähere Bestimmungen fehlen bei den neutestamentlichen Schriftstellern, denen nur daran lag, die durch den Sohn und Geist den Menschen zu Theil gewor-

denen Wohlthaten in ihr wahres Licht zu stellen, und zu dankbarer Benutzung derselben aufzufordern und empfänglich zu machen, nicht aber über die Natur des Sohnes und Geistes metaphysische Bestimmungen zu geben.

Dieser Einfachheit blieben auch die apostolischen Väter treu. Wir finden hier über den Sohn keine nähere Bestimmungen, als schon in den NTlichen Schriften. Insbesondere sprechen sie deutlich die Präexistenz des Sohnes vor seiner menschlichen Geburt, und seine Mitwirkung bei der Schöpfung aus. So faßt Barnabas (Ep. c. 6) die Worte Gen. 1, 26: „Lasset uns Menschen machen“ als Worte, die der Vater an den Sohn gerichtet habe, auf. Eine eigenthümliche Vorstellung über Sohn und Geist findet sich bei Hermas Simil. V. Nach ihm ist nämlich das Göttliche in Christo der heilige Geist, oder der Sohn, der vor allen Dingen geschaffen ist (creatus). Dieß ist der eigentliche Sohn Gottes, welcher ist über alle Creatur und im Rathe des Vaters gewesen ist bei der Schöpfung der Creatur. Dieser heilige Geist oder der Sohn, wohnete in dem Menschen Jesus, wie er sich überhaupt den Menschen mittheilt. Da nun der Mensch Jesus dem heiligen Geiste stets gehorchte, so machte ihn Gott zum Miterben des heiligen Geistes oder des Sohnes, und so wurde auch Christus Sohn Gottes. Hermas stellte dies den Christen zum ermunternden Beispiele hin, damit sie auch dem ihnen einwohnenden heiligen Geiste gehorchen und sich dadurch der göttlichen Belohnung würdig machen sollen. Diese Vorstellung ist nicht nur dadurch merkwürdig, daß nach derselben Sohn und Geist dasselbe Wesen ist, sondern auch dadurch, daß sie offenbar die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu nicht als eine persönliche Vereinigung nimmt. Alsdann sieht man aber auch hier deutlich, welche große Freiheit die älteste Kirche den Einzelnen in der Ausbildung der Lehren ließ, sofern dieselben nur die Pistis nicht verletzten. Es ist dabei zu beachten, daß das Buch Her-

mas in der Kirche lange Zeit in hohem Ansehen stand, und sogar hin und wieder für inspirirt gehalten wurde.

Jachmann's der Hirte des Hermas S. 71.

Ignatius ist der Erste, welcher Christum unsern Gott nennt, aber doch immer in einem geringeren Sinne, als den Vater. Sonst wird diese Benennung vermieden: Barnabas sagt von ihm, daß er Gottes (*θεοῦ*) sey, Gott angehöre: die gewöhnliche Benennung bleibt *ὁ κύριος*. Die Speculation über diesen Gegenstand begann erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts unter den damals auftretenden christlichen Platonikern, aber auch da nicht ohne äußere Veranlassung. Die Christen nannten Christum den Sohn Gottes: natürlich lag es den Heiden nahe, sich denselben gleich ihren zahlreichen Göttersöhnen zu denken: es war also nöthig jenen Begriff näher zu bestimmen. Die Gnostiker hatten ferner bereits angefangen, die göttliche Natur Christi und ihr Verhältniß zum höchsten Gotte sich durch Emanationstheorien zu erklären, nach welchen dieselbe, von ihnen *Λόγος*, *Νοῦς* oder auch Christus genannt, einer der ersten Ausflüsse aus dem göttlichen Wesen, aber nicht der einzige war. Sollten diese widerlegt werden, so war es nöthig, ihnen einen andern bestimmtern Begriff entgegenzusetzen.

Es war sehr natürlich, daß diese platonischen Kirchenlehrer ihre Speculationen über die göttliche Natur Christi an den *λόγος* des Johannes, der ja aus der platonischen Philosophie entlehnt war, anknüpften. Ihr vorzüglichster Führer wurde aber Philo, welcher jene Logosidee mit so vieler Liebe und Ausführlichkeit entwickelt hatte. Plato hatte die Weltschöpfung so erklärt, daß er annahm, Gott habe in seinem Verstande die Urbilder und Muster aller Dinge (*ἰδέαι*) zuvörderst gebildet, und diese dann in der Materie ausgeprägt. Diese Vorstellung ließ sich leicht und gut mit der mosaischen Lehre vereinigen, daß Gott Alles durch das Wort geschaffen habe: denn das Wort ist ja der Ausdruck der Idee, und die Idee ist ein in-

neres Wort. So also gebraucht Philo den Ausdruck λόγος τοῦ θεοῦ, um sowohl die Idealwelt, die im göttlichen Verstande ausgebildete Schöpfungsidee, als die göttliche Kraft, wodurch sich dieselbe in der Materie verwirklicht hat, das mosaische Schöpfungswort, zu bezeichnen. Um den Begriff zu erläutern, macht er darauf aufmerksam, daß das griechische Wort λόγος ein Doppeltes bedeutet: 1) Vernunft, 2) Wort, und sonach in Beziehung auf Gott sey 1) die göttliche Vernunft, der Inbegriff der göttlichen Ideen, welche sich in der Welt verwirklichen sollen, und die in Gott ewig sind (ὁ λόγος ἐνδιάθετος, der in Gott immanente Logos), und 2) die göttlichen Ideen, welche sich im Aeußern verwirklicht haben, und fortwährend verwirklichen (ὁ λόγος προφορικός). Sonach ist nach Philo der λόγος der Inbegriff der göttlichen in der Welt wirklich gewordenen Ideen (ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος), die Gesammtheit der göttlichen Kräfte (δυνάμεις), also aller göttlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Welt, oder Gott, sofern er sich in der Welt geoffenbart hat, im Gegensatze zu dem unendlichen und verborgenen Gotte. Durch diese Theorie schloß sich Philo an eine Speculation an, welche sich schon früher unter den Juden ausgebildet hatte, nämlich an die Unterscheidung des verborgenen Gottes und der offenbar gewordenen Weisheit Gottes, wie sie Prov. 8. Sirac. 24. Sap. 7 sich findet. S. auch Leipz. Lit. Z. Octob. 1832. S. 1029 ff. Aus diesem Allen ergiebt sich, daß der Logos in der That keine von dem höchsten Gott verschiedene Persönlichkeit hat: sofern er aber gleichsam nur eine Seite oder einen Theil des verborgenen Gottes bildet, steht er als etwas Endliches dem Unendlichen entgegen: und eben um es hervorzuheben, daß wir in der Schöpfung und in der Geschichte der Menschheit nicht Gott in seiner Unendlichkeit, sondern nur Gott, wie er sich gleichsam als Logos verendlicht hat, finden, stellt Philo sehr häufig den Logos dem Gott an sich so entgegen, daß man oft verleitet werden kann, denselben für eine von dem höchsten Gott verschiedene Persön-

lichkeit zu halten, wie er ihn denn sogar in einem von Eusebius aufbehaltenen Fragmente δεύτερος θεός nennt.

Die platonisirenden Kirchenväter nahmen die ganze Logostheorie des Philo an, und machten zu derselben fast keinen Zusatz, als daß sie nach Johannes annahmen, daß der Logos in Christo Mensch geworden sey, während bei dem Juden Philo der Logos mit dem Messias gar nichts gemein hat, und daß sie meistens den Logos als eine von dem höchsten Gott verschiedene Persönlichkeit auffassen.

Dieß letztere gilt insbesondere von Justin dem Märtyrer, Tatianus und Theophilus, welche auf eine im Wesentlichen übereinstimmende Weise folgendes von dem Logos lehren. So wie λόγος 1) Weisheit, 2) Wort bedeutet, so ist auch ein doppelter Logos Gottes zu unterscheiden. Als Weisheit sey der Logos von Ewigkeit in Gott, wie die Vernunft im Menschen: eben so wie aus der menschlichen Vernunft das Wort ausfließe, so habe auch Gott vor der Weltschöpfung den Logos als Wort aus sich ausfließen lassen, nur mit dem Unterschiede, daß dieses göttliche Wort eine eigene Persönlichkeit erhalten habe. Durch diesen Logos habe alsdann Gott die Welt geschaffen und regiere sie: und dieser Logos sey endlich in Christo Mensch geworden. Um den doppelten Logos zu unterscheiden prägte Theophilus die Kunstwörter λόγος ἐνδιάθετος und λ. προφορικός aus (der in dem Wesen Gottes vorhandene — der als Wort ausgesprochene). Alle drei Kirchenväter hoben es aber hervor, daß durch das Ausgehen dieses Logos die göttliche Vernunft nicht etwa vermindert worden sey, und beziehen sich zum Erweise darauf, daß ja auch der Mensch, wenn er ein vernünftiges Wort ausspreche, Vernunft erzeuge, ohne daß seine Vernunft dadurch vermindert werde; daß ein Feuer das andere anzünde, ohne dadurch selbst etwas einzubüßen. Daß der Logos eine von dem Vater verschiedene Persönlichkeit habe, spricht am deutlichsten Justinus aus, der ihn dial. c. Tryph. p. **276** und **359** einen andern, verschieden

von dem Vater der Zahl, nicht dem Willen nach (ἕτερος τοῦ θεοῦ ἀριθμῷ, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ) nennt, und p. 358 die Meinung, als ob er eine göttliche Kraft sey, ausdrücklich bekämpft. Die Art der Hervorbringung desselben bezeichnen sie auf Seiten des Logos als προπηδᾷν, προέρχεσθαι, auf Seiten Gottes als προβάλλειν, προφέρειν, als ein Zeugen (γεννᾷν), nicht selten aber auch als ein Schaffen (κτίζειν), indem sie darauf die Worte der Weisheit Prov. 8, 22 κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ (Justin. dial. c. Tryph. p. 284. 359) beziehen. Am rohesten beschreibt Theophilus ad Autol. II, c. 14 (p. 88) die Entstehung des Logos: Gott habe seinen Logos in seinen Eingeweiden gehabt, und ihn vor der Schöpfung ausgestoßen: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησε αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. Das anstößige ἐξερεύγειν entlehnt er aus Ps. 45, 1: ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν. Diese Vorstellungsart von der Entstehung des Logos fällt mit den gnostischen Emanationstheorien ganz zusammen, nur mit dem Unterschiede, daß von den Gnostikern ganze Reihen solcher Emanationen gedacht wurden, während sich diese katholischen Lehrer blos auf die Emanation des Logos beschränkten. Dieses Hervorbringen denken sie keineswegs als durch eine in der göttlichen Natur liegende Nothwendigkeit bewirkt, sondern als durch den Willen des Vaters (Justin. dial. p. 327 ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθών. Tatian. p. 145. θελήματι θεοῦ προπηδᾷ λόγος). So ist der Logos durch den Willen des Vaters Gott und Sohn (Justin. dial. p. 357), und ihm gebührt Anbetung nur nach dem Willen des Vaters (ibid. p. 321). Diese Väter nennen daher den Sohn θεός: aber ὁ θεός ist die ausschließliche Benennung des Vaters: sie sind noch weit davon entfernt, den Logos dem Vater gleichzusetzen. Justinus dial. p. 275 nennt den Logos Gott und Herr im Gegensatze zu dem Schöpfer aller Dinge (θεὸς ἢ κύριος ἄλλος παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων), und bemerkt, daß derselbe auch

Engel ἄγγελος genannt werde, weil er den Menschen alles verkünde, was der höchste Gott wolle (διὰ τὸ ἀγγέλλειν). Der Logos wird nämlich durchweg als das Werkzeug betrachtet, durch welches Gott auf die Welt wirkt. So wie durch ihn Gott die Welt geschaffen hat, so hat er sich auch durch ihn allein den Menschen geoffenbart. Der Logos ist es, welcher die Propheten begeistert hat, und welcher an Gottes Statt im A. T. erschienen ist. Denn der höchste Gott ist schlechthin unsichtbar und unbeschränkt, und es ist daher widersinnig zu glauben, daß er vom Himmel herabgestiegen sey und an einem gewissen Orte sich befunden habe. Justinus meint (Apol. maj. p. 83), daß das ganze Menschengeschlecht dieses Logos theilhaftig geworden sey, indem sich Theile oder Funken desselben, gleichsam Samenkörner, σπέρμα, den Menschen mitgetheilt hätten, und von diesem gleich Samen unter die Menschen zerstreueten Logos (λόγος σπερματικός) leitete er den Theil der Wahrheit ab, den auch die Heiden bereits erkannt hätten, macht aber darauf aufmerksam, daß der λόγος, der sich nur theilweise den Heiden mitgetheilt habe, ganz in Christo erschienen sey (Apolog. minor in fine). Die merkwürdigsten Stellen des A. T., in welchen man den Logos fand, waren außer Prov. 8, 22 noch Gen. 1, 26 Lasset uns Menschen machen, 3, 22 Adam ist geworden wie unser einer, 19, 24 der Herr ließ regnen von dem Herrn. Theophilus nimmt schon in der Stelle Gen. 1, 1 die Worte ἐν τῇ ἀρχῇ für διὰ τῆς ἀρχῆς und erklärt dieß διὰ τοῦ λόγου.

Keil in Flatt's Magazin IV, 34. — Georgii in Stirm's Studien der Geistlichkeit Würtembergs X, 2, 69 — Hasselbach theol. Studien u. Krit. 1839 II, 378. — Semisch Justin d. M. II, 305.

Weit weniger entwickelt sind die Vorstellungen dieser Kirchenlehrer von dem heil. Geiste. Sie mußten der Taufformel zufolge demselben die dritte Stelle unter den Gegenständen der Verehrung einräumen, aber sie konnten ihn nicht als göttliche Person auffassen: denn sonst wäre ja der Logos nicht

mehr der einzige Vermittler aller göttlichen Wirksamkeit im Endlichen gewesen, was er doch nach ihrem Systeme war. So faßten sie also den heiligen Geist bald als eine besondere Offenbarungsform des Logos, bald als eine göttliche Eigenschaft auf.

Daß Justinus nur zwei göttliche Personen kannte, das geht aus dem Dial. c. Tryph. p. 289 unwidersprechlich hervor. Dort wirft Trypho zum Beweise, daß außer Gott nicht auch der Logos auf göttliche Ehre Anspruch machen könne, die Stelle Es. 42, 8 ein: „Ich bin Jehovah, — ich überlasse meine Ehre keinem andern“. Justinus sucht dagegen in diese Stelle den Sinn hineinzudeuten, daß Gott seine Ehre keinem Andern überlassen wolle als dem Lichte der Nationen, d. i. Christo. Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß er den heiligen Geist nicht als eine dritte göttliche Person gedacht haben kann: denn sonst müßte er auch dieser hier als eines Gegenstandes göttlicher Verehrung Erwähnung thun. Danach muß nun auch die Stelle Apol. maj. p. 60 beurtheilt werden, wo Justinus sagt, daß die Christen zuerst den Schöpfer der Welt (τὸν δημιουργὸν τοῦ παντός) verehrten, dann im zweiten Range Jesum Christum (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες), und im dritten Range den prophetischen Geist (ἐν τρίτῃ τάξει τὸ πνεῦμα προφητικόν). Justinus folgt in dieser Stelle offenbar der Taufformel, aber so wenig aus der Zusammenstellung in der Taufformel eine Persönlichkeit des heiligen Geistes geschlossen werden kann, so wenig aus dieser Stelle.

Wenn man nun fragt, was sich Justinus unter dem heiligen Geiste dachte, so erkennt man bald, daß derselbe ihm das Princip der besondern göttlichen Offenbarungen ist, welche früher den Israeliten, später den Christen zu Theil geworden sind, und der besondern Gnadengaben, welche fortwährend den Christen mitgetheilt werden. Daher nennt er ihn τὸ πνεῦμα προφητικόν. Aber diese ganze Thätigkeit des heiligen Geistes war in der Thätigkeit des Logos begriffen, und der heilige

Geist ist sonach nur Eine von den göttlichen Kräften und Wirksamkeiten, welche in dem Logos vereinigt sind, er ist aber diejenige, welche der besondern Beachtung und Verehrung der Menschen würdig ist, denn es ist die göttliche Kraft, welche in den Menschen wirkend dieselben zu Gott erheben soll. Daher erklärt es sich, daß Justinus die Propheten bald von dem Logos bald von dem heiligen Geiste inspirirt seyn läßt, bald von einer Mittheilung des Logos, bald von einer Mittheilung des heiligen Geistes an die Christen redet. Aber die Wirksamkeit des Logos in der Schöpfung, auch die spermatische Wirksamkeit desselben unter den Heiden, wird dem heiligen Geiste nie zugeschrieben.

Anders faßt **Theophilus** die Lehre vom **heiligen Geiste**. Er ist der Erste, welcher (ad Autol. II, c. 23) den Ausdruck *τρίας* von den drei Gegenständen der Verehrung gebraucht, welche er als *θεός, ὁ λόγος αὐτοῦ* und *ἡ σοφία αὐτοῦ* bezeichnet. Ihm ist also der heilige Geist *ἡ σοφία*. Nun sagt er II, 14: Gott habe den Logos mit seiner Weisheit erzeugt, den Logos, welcher auch Geist Gottes und Weisheit des Höchsten genannt werde, welcher später auf die Propheten hinabgestiegen sey, und durch dieselben von der Schöpfung geredet habe. Denn zur Zeit der Schöpfung seyen noch keine Propheten gewesen, sondern nur die Weisheit Gottes, welche in ihm war, und sein Logos, welcher bei ihm war. Ferner I, 12, daß Gott durch seinen Logos und seine Weisheit alles geschaffen habe. Aus diesen Stellen ergiebt sich, daß Theophilus den heiligen Geist für die immanente Weisheit Gottes also für eine göttliche Eigenschaft hält. Mit dieser Weisheit zeugte Gott den Logos, d. i. er beschloß in seiner Weisheit, den Logos von sich ausgehen zu lassen. Dieser Logos wurde nun aber Geist Gottes, und Weisheit des Höchsten: d. i. sofern er alleiniger Vermittler aller göttlichen Wirksamkeit im Endlichen war, ist er der göttliche Geist, die göttliche Weisheit, welche im Endlichen, auf der Erde, unter den Menschen wirken.

Nun hätte freilich nach dieser Theorie dem πνεῦμα oder der σοφία die zweite Stelle in der Trias gebührt: indessen dagegen sprach die Taufformel. Wie sich Theophilus aber diese Stellung erklärt habe, erhellet aus seiner Schrift nicht.

Soviel über die philosophirenden Kirchenlehrer, welche den Logos als eine von Gott verschiedene Persönlichkeit betrachteten. Indeß bemerkt schon Justinus Martyr, daß nicht alle Christen darin übereinstimmten, sondern daß Manche den Logos für eine göttliche Kraft hielten. Die merkwürdige Stelle ist Dial. c. Tryph. p. 358: Einige erklärten den Logos für eine Kraft, welche von dem Vater durchaus nicht getrennt sey, und welche der Vater eben so von sich ausgehen lasse und wiederum in sich zurückziehe wie die Sonne ihre Strahlen. Diese Kraft erscheine bald als Glanz-Majestät in den Visionen, bald in Menschengestalt, und werde λόγος genannt, weil sie die Worte des Vaters den Menschen überbringe. Eben so erklärten sie auch die Engel für Kräfte Gottes. Justinus bestreitet diese Ansicht, ohne sie indeß für häretisch zu erklären. Sie findet sich auch nicht nur in den freilich der katholischen Kirche nicht angehörigen Clementinen, sondern auch bei Athenagoras. Dieser nämlich erklärt sich c. 9 und 10 über den Sohn dahin, er sey der Verstand Gottes, sowohl der denkende als der nach außen wirkende und schaffende. Er ist die erste Ausgeburt des Vaters, nicht in dem Sinne, als ob er einst geworden sey: denn Gott hatte ja von Ewigkeit her die Vernunft in sich: sondern er ging aus Gott hervor, um das Urbild der Schöpfung, welches er umfaßte, durch die That zu verwirklichen, und die formlose Materie nach diesem Urbilde umzugestalten. Auf eben diese Weise sey auch der heilige Geist ein Ausfluß Gottes (ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ), der von ihm ausfließe und in ihn zurückkehre wie ein Sonnenstrahl. Sonach sind also dem Athenagoras Logos und Geist Kräfte Gottes, welche von ihm ausgehen, um nach Außen zu wirken, aber keineswegs eine von Gott getrennte Persönlichkeit haben, und

demgemäß sagt auch Athenagoras c. 13: Gott ist sich selbst alles, ein unzugängliches Licht, die vollkommene (intelligible) Welt, Geist, Kraft, Logos.

In diese philosophischen Erörterungen über den Logos, seine Entstehung vom Vater und sein Verhältniß zu demselben gingen indeß nicht alle katholische Lehrer ein: manche nahmen sogar Anstoß an denselben, und wollten der alten apostolischen Simplicität treu bleiben, obgleich sie es doch nicht vermeiden konnten, manche nachapostolische Entwickelungen des Dogma sich anzueignen.

Der einzige Repräsentant dieser Richtung ist Irenäus, B. v. Lyon, aus Kleinasien gebürtig und Schüler des Polykarpus († 202). Er verwirft (II, c. 28) auf das bestimmteste alle Versuche, den Ursprung des Sohnes zu erklären. Gott sey ganz Verstand, ganz Logos. Wer behaupte, daß Gottes Verstand von ihm ausgegangen sey, mache ihn zu einem zusammengesetzten Wesen. Der Prophet Jesaias 53, 8 sage, wer will seine Geburt erzählen? Die Menschen also, die sich dessen vermäßen, und das Aussprechen eines menschlichen Worts auf den göttlichen Logos übertrügen, seyen Thoren und Verwegene. Der Sohn Gottes habe sich nicht geschämt zu erklären, daß er den Tag des Gerichts nicht wisse, sondern allein der Vater. Eben so müßten auch wir uns bescheiden, daß die Art seiner Geburt Niemand wisse, als allein der Vater und der Sohn. Alle die vorgeblichen Erläuterungen, wonach der Sohn gleich einem Worte von Gott ausgestoßen, oder ausgesprochen sey, welche von Einigen mit solcher Zuversicht gegeben würden, als ob sie bei der Geburt des Sohnes Hebammendienste geleistet hätten, seyen durchaus verwerflich. Zunächst richtet Irenäus diese Bemerkungen zwar gegen die Gnostiker und ihre Emanationstheorien. Es kann aber gar nicht bezweifelt werden, daß er vornämlich auch die katholischen Lehrer im Auge hatte, welche über den Ursprung des Logos speculirten. Denn warum tadelte er hier allein jene

Speculationen in Beziehung auf die Entstehung des Logos, da ja die Gnostiker eine ganze Reihe von Aeonen auf eben die Weise emaniren ließen? Irenäus will, man soll bei dem einfachen Christenglauben stehen bleiben, bei dem Glauben an einen Gott, von welchem alle Dinge sind, an den Sohn Gottes, Jesum Christum, unsern Herrn, durch welchen Alles ist, und an den heiligen Geist, der den Menschen nach dem Willen des Vaters die Wahrheit geoffenbart habe. Indessen waren doch die wesentlichen Bestimmungen der philosophischen Idee vom Logos schon in den christl. Lehrbegriff übergegangen, und werden auch von Irenäus festgehalten. — Er sagt (IV, 6, 6) invisibile Filii Pater, visibile autem Patris Filius. Der Sohn ist es allein, durch welchen wir den Vater kennen lernen, das unsichtbare Wesen, in welchem der Sohn begründet ist, ist der Vater; IV, 4, 2 heißt es: Et bene qui dixit, ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum. Gott ist unermeßlich, nur der Sohn erkennt ihn, nur durch den Sohn wird er uns erkennbar. In manchen Stellen redet er so von dem Logos, daß, wenn man nur sie hätte, man glauben müßte, Irenäus habe den Logos für eine Kraft Gottes gehalten. Z. B. II, c. 30: Pater fecit per semet ipsum h. e. per verbum et per sapientiam suam coelum et terram. IV. Prooem. Homo per manus Dei plasmatus est h. e. per filium et spiritum quibus dixit: faciamus hominem u. s. w. Indeß solche Stellen sind nur aus dem Bestreben zu erklären, die Einheit Gottes festzuhalten, welche durch die Annahme des Logos gefährdet schien. Daher hebt Irenäus in jenen Stellen die genaue Verbindung des Logos mit Gott und die moralische Einheit beider so hervor, daß er fast eine persönliche Einheit zu behaupten scheint. Indeß erhellet aus andern Stellen hinlänglich, daß Irenäus dem Logos eine von Gott verschiedene Persönlichkeit beilegte. So sagt er III, c. 6, daß Niemandem der Name Herr gebühre als Gott dem Vater

und seinem Sohne, welcher von dem Vater alle Herrschaft empfangen habe nach Ps. 110, 1. (Setze Dich zu meiner Rechten, bis ich alle Deine Feinde zum Schemel Deiner Füße mache). So bedeute auch Gen. 19, 24. (Der Herr ließ regnen Feuer und Schwefel von dem Herrn), daß der Sohn von dem Vater die Gewalt erhalten habe, die Sodomiter zu richten. Demnach stellt Irenäus überall den Sohn als einen Diener des Vaters vor, und folgt darin den platonisirenden Kirchenvätern, daß er den Vater für schlechthin unsichtbar erklärt, und alle Gotteserscheinungen im A. T. von dem Sohne deutet. Ganz deutlich ordnet er den Sohn dem Vater unter: Dagegen ist ihm die Vorstellung eigen, daß der Sohn von Ewigkeit her mit dem Vater coexistirt, und denselben auch den Engeln und Erzengeln geoffenbart habe (II, c. 25 semper coexistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem et Angelis et Archangelis), während die platonisirenden Kirchenväter den Logos erst kurz vor der Weltschöpfung von dem Vater als eine besondere Hypostase ausfließen lassen.

Ueber den heiligen Geist finden sich auch bei Irenäus wenige Erklärungen: doch läßt es sich erkennen, daß er denselben für ein besonders bestehendes Subject hielt und ihn dem Sohne unterordnete. Er nennt nämlich Sohn und Geist (Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus) zwei Diener Gottes, denen wiederum alle Engel unterworfen seyen (IV, c. 7), und vergleicht jene beiden mit Händen Gottes, durch welche Gott die Welt geschaffen habe (IV prooem. IV, 20). Dann aber bemerkt er, daß die welche beseligt würden, durch den Geist zum Sohne, und durch den Sohn zum Vater geleitet würden (IV, 36). Irenäus nennt den Geist aber auch nicht Gott: vielmehr bemerkt er III, c. 6, daß dieser Name nur dem Vater und dem Sohne gebühre.

§. 27.

2. in dem dritten Jahrhunderte.

Auf die weitere Ausbildung der Trinitätslehre im dritten Jahrh. wirkte besonders das stärkere Hervortreten jener Ansicht, nach welcher das Göttliche in Christo keine von dem Vater gesonderte Persönlichkeit bildete, und die Bekämpfung derselben ein. Denn die natürliche Folge davon war, daß man sich bemühete, die Persönlichkeit des Logos durch schärfere Darstellung seines Verhältnisses zum Vater stärker ins Licht zu stellen.

Jene Ansicht die dem Göttlichen in Christo eine besondere Persönlichkeit absprach, war das zweite Jahrhundert hindurch in der Kirche unangefochten geblieben. Sie wurde zuerst im Abendlande von Tertullian als Irrthum bestritten, als Praxeas um 192 dieselbe von Kleinasien nach Rom gebracht hatte. Daß Tertullian zuerst dieselbe bestritt, dazu wirkten mehrere Ursachen. Zuerst war Praxeas Gegner des Montanismus und insofern waren natürlich dem Tertullian alle seine Eigenthümlichkeiten verdächtig. Die Montanisten, zu einer sinnlichen Denkweise in Religionssachen geneigt, waren eben deshalb gewöhnt, auch das Verhältniß des Sohnes zum Vater auf eine sinnliche Weise aufzufassen, und konnten sich daher in die Feinheit solcher Speculationen, durch welche dem Sohne seine Persönlichkeit abgesprochen wurde, nicht finden. Endlich aber war auch Praxeas gegen die emanatistische Vorstellung angreifend aufgetreten, und hatte dadurch die Anhänger derselben aufgereizt. Er warf ihnen nämlich vor, daß sie zwei oder drei Götter lehrten, und behauptete dagegen, durch seine Lehre die Einheit Gottes (monarchiam) festzuhalten (Tertull. adv. Prax. c. 3). Praxeas nahm nämlich an, daß derselbe Gott zugleich Vater und Logos sey, oder der verborgene und der offenbare Gott; und daß also dasselbe göttliche Wesen, als Vater unermeßlich und unbegreiflich, sich als Logos in der Welt geoffenbart habe und in Christo Mensch geworden sey. Ungeachtet

der Anfeindung des Tertullian wurde Praxeas in Rom seiner Lehre wegen nicht beunruhigt. Wohl aber wurde gleichzeitig daselbst Theodotus der Gärber aus der Kirche ausgeschlossen, als er Christum für einen bloßen Menschen erklärte, der nur unter einer besondern göttlichen Leitung gestanden hätte, oder in welchem eine göttliche Kraft wirksam gewesen wäre. Denn durch diese Ansicht wurde das in Christo wohnende Göttliche, welches der allgemeine Kirchenglaube festhielt, geläugnet. Zugleich befestigte sich aber auch durch diesen Streit gegen den Theodotus die Ansicht, daß man jenes Göttliche in Christo nicht anders festhalten könne als durch die Auffassung desselben als einer besondern göttlichen Persönlichkeit. Denn wollte man sich Gott selbst als mit dem Menschen Jesu zu einer Person vereinigt denken, so legte man ja, wie es schien, dem Vater bei, was nach der heiligen Schrift ausdrücklich dem Sohne angehörte, Geborenwerden, Leiden und Sterben. Dachte man sich aber nur eine göttliche Kraft in Christo wirksam, so unterschied man denselben nur dem Grade nach von den Propheten: denn in diesen war ja auch eine göttliche Kraft wirksam gewesen. Daher kam, daß man sich von jetzt an gegen alle Theorien erklärte, welche die besondere Persönlichkeit des Logos läugneten. Als Artemon bald nach dem Praxeas die Lehre desselben erneuerte, wurde er deshalb von dem römischen Bischofe Zephyrinus verworfen, und konnte unter den angegebenen Umständen allerdings sagen, seine Lehre sey bis zu dem römischen Bischofe Victor unangetastet geblieben: erst dessen Nachfolger Zephyrinus habe die Wahrheit verkehrt. Denn unter Victor war ja allerdings Praxeas mit derselben Lehre noch in der Kirche geduldet. Nachdem dieser Kampf gegen die Monarchianer im Anfange des 3. Jahrh. in Rom also begonnen hatte, wurden dieselben im Laufe dieses Jahrh. überall angefeindet und aus der Kirche ausgestoßen. So Noetus in Smyrna um 230, welcher mit dem Praxeas gleiche Meinung hatte, und daher zu der Classe der Patripas-

siani gerechnet wurde. Beryllus B. v. Bostra (244), welcher dasselbe lehrte, wurde von dem Origenes von seiner Ansicht abgezogen. Sabellius, Presbyter in Ptolemais (250—260), lehrte dagegen, daß die drei πρόσωπα der Gottheit nur drei Offenbarungsformen des Einen göttlichen Wesens seyen. Paulus v. Samosata Bischof von Antiochien endlich wurde 269 deshalb abgesetzt, weil er wie Theodotus Jesum für einen bloßen Menschen erklärte, welchem sich die göttliche Weisheit oder der λόγος auf eine eigenthümliche Weise mitgetheilt habe.

Durch diese Streitigkeiten mit den Monarchianern wurden nun die Kirchenväter des 3. Jahrh. veranlaßt, deutlicher das Verhältniß des Logos zum Vater zu entwickeln, um dadurch seine Persönlichkeit festzustellen. Zugleich wurde aber auch in Folge davon die Persönlichkeit des heiligen Geistes allgemeiner angenommen und ausgesprochen. Dieß ist das Gemeinsame was sich bei ihnen findet. Dagegen findet sich in den Entwickelungen selbst eine große Verschiedenheit zwischen den abendländischen Lehrern und den Alexandrinern.

Die abendländischen Kirchenlehrer hielten die emanatistische Vorstellung von dem Logos, wie sie sich im 2. Jahrh. in der griechischen Kirche gebildet und verbreitet hatte, fest, und bildeten dieselbe nur bestimmter aber auch sinnlicher aus.

Tertullian erklärt sich besonders in dem Buche adv. Praxeam über diesen Gegenstand Der Sohn ist nach ihm ein Ausfluß aus Gott, vor der Weltschöpfung aus Gott hervorgegangen. Vor allem war Gott allein, war also nicht stets Vater: denn Vater konnte er nicht eher seyn, als bis der Sohn da war. Nun war aber eine Zeit, wo der Sohn noch nicht existirte (contra Hermogenem c. 3: fuit tempus, cum et Filius non fuit, — qui patrem dominum faceret). Damals als er wollte, daß die Ideenwelt, welche er in seinem Verstande ausgebildet hatte, zur Wirklichkeit werden sollte, ließ er das Wort (sermo) aus sich hervorgehen. Dieses Wort empfing seine Form und Gestalt, als Gott sprach: „es werde Licht“.

(adv. Prax. c. 7). Der Logos ist sonach das Schöpferwort, welches in dem Augenblicke, da es von Gott ausgesprochen wird, zu einem für sich bestehenden Subjecte wird. Ein menschliches Wort ist freilich nur ein leicht verfliegender Schall: aber von Gott kann nichts leeres und eitles ausgehen, auch sein Wort ist daher etwas substantielles. Dieses Hervorbringen des Logos heißt bei Tertullian proferre, prolatione generare; das Hervorgehen desselben prodire, procedere. Tertullian nahm gar keinen Anstoß daran, daß Valentinus auf gleiche Weise die Hervorbringung der Aeonen als προβολή bezeichnete: er nennt die Hervorbringung des Logos (adv. Prax. c. 8) προβολὴν veritatis, und meint, daß die Gnostiker derselben ihre Emanationsreihen nur nachgeahmt hätten. Diesem Logos nun legt Tertullian, eben so wie die griechischen Väter, nicht nur die Weltschöpfung, sondern auch alle Theophanien des A. T. bei. Noch entschiedener und deutlicher als jene ordnet er aber denselben dem Vater unter. Er nennt ihn adv. Prax. c. 7 secundum a Deo constitutum, sagt c. 9: der Vater sey die ganze Substanz, der Sohn aber ein Ausfluß, ein Theil des Ganzen: daher er auch selbst erkläre, der Vater sei größer als er (Pater tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia pater me major est). Ferner c. 26: der Logos ist nicht Gott an sich (ipse Deus αὐτόθεος), sondern nur insofern Gott, weil er aus der Substanz Gottes hervorgegangen (quia ex ipsius Dei substantia): er betet den Vater an, weiß die letzte Zeit und Stunde nicht, welche dem Vater allein bekannt ist, und hat alle Gewalt und Herrschaft nur von dem Vater erhalten.

Auch den heiligen Geist erklärt Tertullian deutlich für eine Person. Ein anderer ist der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geist (adv. Prax. c. 9). Der Geist ist der dritte in der Ordnung, auch durch Emanation entstanden, aber von dem Vater durch den Sohn. Gott hat den Logos hervorgebracht, wie die Wurzel den Stamm, und

der heilige Geist ist aus dem Logos hervorgegangen, wie die Frucht aus dem Stamme l. c. cap. 8. So ist also der heilige Geist unmittelbar aus dem Sohne emanirt, mittelbar durch diesen aus dem Vater.

Durch eben diese Vorstellung sucht nun Tertullian auch den Vorwurf abzulehnen, der von den Monarchianern dieser Lehre gemacht wurde, daß mit dieser Dreiheit göttlicher Personen, für welche Tertullian zuerst den lateinischen Ausdruck trinitas gebraucht, die Einheit Gottes nicht bestehen könne, daß durch dieselbe die monarchia Dei zerstört würde, und macht geltend, daß nur Eine göttliche Substanz und daher auch nur Ein Gott sey; ferner daß der Logos nichts ohne den Willen des Vaters thue und daß er alle Gewalt von dem Vater erhalten habe; er glaubt damit die Monarchie Gottes hinlänglich gesichert zu haben. Christus sagte Joh. 10, 30, er sey eins mit dem Vater nicht Einer (unum nicht unus): daher sey diese Einheit von der moralischen Einheit zu verstehen (adv. Prax. c. 22). Allerdings fänden sich in der Schrift Stellen, wo von Gott und dem Sohne als von zwei Göttern geredet würde: indeß diesen Ausdruck müsse man vermeiden. Wenn von Christo allein die Rede ist, so darf man ihn Gott nennen; wenn aber von dem Vater und dem Sohne, so muß man den Vater Gott, und Jesum den Herrn nennen. So kann man den einzelnen Sonnenstrahl auch Sonne nennen, aber wenn man die Sonne und den Strahl zusammen nennt, so wird man den letztern nicht auch als Sonne bezeichnen (adv. Prax. c. 13). — Allerdings folgt daraus, daß nur Ein göttlicher Wille und Ein göttliches Wirken sey, daß beides nur Einen letzten Grund, nämlich im Vater habe: immer blieb aber doch eine Mehrheit göttlicher Personen von verschiedener Würde und Macht, und es war nur willkürlich, wenn man von denselben den Pluralis „Götter" nicht gebrauchte. Das Gleichniß von der Sonne und dem Sonnenstrahl paßt nicht, denn der Sonnenstrahl ist nicht ein selbstständiges Wesen, der Sonne ähnlich, wie der

Logos eine Person, dem Vater ähnlich. Es würde nur von einer göttlichen Kraft passen.

Tertullian setzt eben so wie die Apologeten diese göttliche Dreieinigkeit wiederholt mit der Oekonomie Gottes in Verbindung, spricht sich aber darüber deutlicher aus als jene. *Οἰκονομία* ist die Verwaltung des Hauses, Haushalt — Staatshaushalt — Welthaushalt, die Wirksamkeit Gottes im Endlichen, im Gegensatze zu seinem ewigen und unendlichen Seyn, welches der Gegenstand der *θεολογία* ist. (Daniels Tatian. S. 150). Er sagt adv. Prax. 2: *οἰκονομία* unitatem in trinitatem disponit, und übersetzt daselbst dieses griechische Wort durch das lateinische dispensatio. *Οἰκονομία* ist die Haushaltung Gottes, seine Wirksamkeit im Endlichen, zu welcher er sich aus seiner Unendlichkeit erst hinablassen mußte. Nach dem Tertullian war der Entschluß Gottes, die Welt zu schaffen, also der Anfang seiner Oekonomie, die Ursach, weshalb die Einheit sich zur Dreiheit entfaltet, d. i. weshalb Gott den Logos und den heiligen Geist aus sich hervorgehen ließ. — Wollte Gott im Endlichen wirken, so mußte er ein beschränktes Wesen aus sich hervorgehen lassen, den Logos. So glaubte Tertullian, daß damit die Einheit Gottes wohl bestehe: er sagt adv. Prax. 3: Deum unicum quidem, sed cum sua oeconomia esse credendum, nur ein Gott, aber in Verbindung mit Allem was zu seiner Wirksamkeit im Endlichen gehöre. Darin unterscheidet sich Tertullian bedeutend von der späteren Orthodoxie, welche das Verhältniß des Sohnes und Geistes zu dem Vater als ein ewiges und ganz von der Weltschöpfung unabhängiges auffaßt, und demnach die Oekonomie mit der Dreieinigkeit nicht in Verbindung bringen kann.

Bei den folgenden abendländischen Schriftstellern des dritten Jahrh. finden wir ganz dieselbe Lehre von der Dreieinigkeit, wie bei Tertullian. Cyprian hat gar nichts eigenthümliches. Von dem Novatianus ist eine ungefähr i. J. 256 geschriebene, dem Sabellianismus entgegengesetzte Schrift de

trinitate vorhanden, in welcher die damalige Kirchenlehre mit besonderer Klarheit vorgetragen wird. Auch nach ihm ist der Sohn aus dem Vater hervorgegangen, als der Vater es wollte. Eben deshalb ist der Vater eher als der Sohn. Indeß darf man keine Zeitbegriffe hierher übertragen: denn der Sohn war vor aller Zeit (sofern die Zeit erst mit der Schöpfung begann). Der Sohn ist Gott aus Gott (Deus, qui ex Deo est), allenthalben gegenwärtig, und ihm gebührt Anbetung. Dessenungeachtet ist er geringer als der Vater: alle Dinge sind ihm unterworfen, so daß er ihr Herr und Gott ist, er ist aber mit ihnen wiederum dem Vater unterworfen. Daher sucht Novatianus auch die Einheit Gottes auf eben dem Wege zu sichern wie Tertullianus, indem er darauf aufmerksam macht, daß der Sohn von dem Vater ausgegangen und von ihm abhängig sey, und mit ihm in vollkommener moralischer Einheit stehe. Nur wenn man zwei von einander unabhängige Grundwesen annehme, habe man zwei Götter. — Auch Lactantius stimmt mit den andern abendländischen Lehrern in der Lehre vom Logos völlig überein, und zeichnet sich nur durch die sinnlich rohe Weise aus, wie er das Ausgehen des Logos vom Vater darstellt. Er sagt instit. div. IV, c. 8: die heilige Schrift nennt den Sohn das Wort, die übrigen Engel Gottes Hauche (spiritus). Danach glaubt er nun die Verschiedenheit des Wortes und der Engel bestimmen zu können. Wie sich der Hauch, der durch die Nase, und das Wort, welches durch den Mund hervorgebracht wird, unterscheiden; so ist auch zwischen dem Sohne und den übrigen Engeln eine große Verschiedenheit. Die Engel gingen aus Gott als stille Aushauchungen hervor (tanquam taciti spiritus ex Deo prodierunt), da sie nicht zum Lehren, sondern zum Dienen geschaffen wurden. Dagegen ging der Sohn als Wort aus dem Munde Gottes mit Schall und Stimme hervor, weil sich Gott seiner als eines Lehrers der Menschen bedienen wollte. Menschliche Hauche verschwinden, weil die Menschen sterblich sind: aber

Gottes Hauche dauern fort, leben und denken, weil Gott unsterblich und Urheber alles Lebens und Denkens ist. — Ueber den heiligen Geist finden wir in den vorhandenen Schriften des Lactantius keine nähere Bestimmungen: Hieronymus (Ep. 49 ad Pammach.) bemerkt aber, daß Lactanz dem heil. Geiste keine Persönlichkeit zugeschrieben habe.

Ganz verschieden von diesen Abendländern behandeln die Alexandriner des dritten Jahrh. das Dogma von der Trinität. Denn während jene eine sehr sinnliche Emanationslehre aufstellen, bemühen sich diese sehr sorgfältig alle sinnliche Begriffe von dem Wesen Gottes zu entfernen, und verwerfen namentlich die Idee einer Ausfließung aus dem göttlichen Wesen, weil durch dieselbe das Wesen Gottes als zusammengesetzt und theilbar vorausgesetzt würde, also Begriffe von Körpern auf dasselbe übertragen würden. Dieser Spiritualismus der Alexandriner war die natürliche Folge ihrer Achtung gegen die Philosophie und ihrer eigenen philosophischen Durchbildung.

Als Clemens schrieb, war der Kampf gegen die monarchianische Ansicht noch nicht bis in seine Umgebungen gedrungen: er nimmt sich daher in seinen Aeußerungen über den Logos noch nicht vor Ausdrücken in Acht, aus denen, wenn man sie allein beachtete, gefolgert werden könnte, er habe den Logos blos für eine Kraft oder Eigenschaft des Vaters gehalten. Er nennt ihn nämlich die sichtbare Weisheit, Güte und Macht Gottes, und bezeichnet ihn anderswo wieder als eine Kraft Gottes. Daß er indeß durch diese Bezeichnungen nur den innigen Zusammenhang des Logos mit dem höchsten Gotte ausdrücken wollte, wonach die Wirksamkeit des Logos ganz mit der einen göttlichen Kraft zusammenfiel; und daß er den Logos allerdings für eine von dem Vater gesonderte Persönlichkeit hielt, das geht sehr deutlich aus andern Stellen hervor. So schildert er die Stufenfolge der vernünftigen Wesen (Strom. VII, p. 831) so, daß er zuerst die Menschen, dann die

Engel als vollkommener, darauf aber den Logos nennt als die vollkommenste, heiligste und königlichste Natur, welche dem Allbeherrscher am nächsten komme (τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη), dem das ganze Heer der Engel unterworfen sey, und welcher alles nach dem Willen des Vaters regiere. Eben so sagt er Strom. VI, p. 769: Es ist ein ungezeugtes Wesen, der allbeherrschende Gott, und Eins, welches vor aller Zeit erzeugt ist (τὸ προγεννηθέν), durch welches alles geschaffen ist ὁ τοῦ κόσμου καὶ ἀνθρώπου δημιουργός (im Gegensatze zu den gnostischen Demiurgen). In allen diesen Bestimmungen entfernt sich Clemens nicht von den Annahmen der ältern Apologeten: aber darin unterscheidet er sich von ihnen, daß er die Erläuterung des Ausgangs des Sohnes nach der Analogie eines ausgesprochenen Wortes (λόγος προφορικός) verwirft (Strom. V, p. 646). Er erklärt dagegen (Cohort. ad Graecos p. 78) den Logos für das Bild Gottes, eben so wie der Mensch Bild des Logos sey. Daraus geht hervor, daß Clemens sich die Entstehung des Logos nicht als eine Ausfließung aus dem göttlichen Wesen dachte, sondern vielmehr als eine Schöpfung. So nennt er auch Strom. V, p. 699 den Logos σοφίαν πρωτόκτιστον τῷ Θεῷ, und so bemerkt auch sowohl Rufinus (de adulterat. libb. Origenis) als Photius cod. 109, daß Clemens in seinen Hypotyposen den Logos als κτίσμα bezeichne. Allerdings ist ihm dieser Ausdruck nicht allein eigen, sondern wird auch nach Prov. 8, 22 von den Kirchenvätern gebraucht, welche eine Emanation des Logos lehren, aber doch in einem andern Sinne. Umgekehrt gebraucht auch Clemens von dem Hervorbringen des Logos den Ausdruck γεννᾷν, der einmal in der Kirche üblich war, und mochte sich denselben wohl dahin erklären, daß jene Schöpfung des Logos eine ganz eigenthümliche und daher durch einen besondern Ausdruck zu unterscheidende sey, sofern der Logos allein unmittelbar von Gott und als ein Gott ähnliches Wesen (Sohn), alle übrigen Dinge aber durch den

Logos geschaffen seyen. — Ueber den heil. Geist finden sich bei Clemens keine deutliche Bestimmungen.

Weit bestimmter und genauer spricht sich Origenes über die Trinität aus. Die Ursachen davon liegen allerdings theils in seinem philosophischen Charakter, der alles zur Klarheit zu bringen suchte, theils aber auch darin, daß zu seiner Zeit die monarchianische Ansicht schon in der Kirche bekämpft, und auch von ihm selbst bestritten wurde, was ihn natürlich zu einer genauern Entwicklung des Dogma nöthigte. Die Hauptstellen darüber sind De Princ. I, c. 2 und mehrere Stellen in Comm. in Joh.

Er verwirft demnach zuerst auf das entschiedenste die Meinung, daß der Logos etwas Unpersönliches (ἀνυπόστατον, insubstantivum) sey (de princ. I, c. 2, §. 2), erklärt Vater und Sohn für zwei nach ihrer Subjectivität verschiedene Dinge (c. Cels. VIII, c. 12 δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα), aber eben so auch den heiligen Geist, so daß er drei göttliche Hypostasen, Subjecte, τρεῖς ὑποστάσεις (Comm. in Jo. p. 61) annahm.

Dann aber bekämpft Origenes, dem alexandrinischen Spiritualismus treu, alle die gröbern Vorstellungen über die Entstehung des Sohnes, wie sie bei den andern Kirchenvätern dieser Zeit noch üblich waren. Er verwirft durchaus die Meinung, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen sey, weil dadurch Vater und Sohn als körperlich gedacht würden; ferner nicht nur die Vergleichung der Entstehung des Sohnes mit der Zeugung eines Menschen oder anderer Wesen, sondern eben so wie sein Lehrer Clemens auch die Analogie eines ausgesprochenen Wortes (Comm. in Joh. p. 25), und verwirft die von den übrigen Vätern so häufig davon gebrauchten Ausdrücke προβάλλειν und προβολή (de princ. IV, 28), weil durch alle diese Vergleiche und Ausdrücke dem Hervorbringer und dem Hervorgebrachten körperliche Natur beigelegt würde. Eben deshalb tadelt er es (Comm. in Joh. p. 25), daß Manche mit

Vorbeilassung so vieler anderer Namen, die dem Sohne zukämen, von demselben immer nur den Namen *λόγος* gebrauchten, weil sie nämlich irrigerweise die Analogie eines ausgesprochenen Wortes im Sinne hätten. Er verwirft demnach auch die gewöhnliche Auslegung vieler ATlichen Stellen, worauf jene Logostheorie sich besonders stützte, z. B. von Ps. 44, 1: *ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν.* Er entlehnt dagegen, um sich die Hervorbringung des Logos zu denken, seine Bilder aus Sap. 7, 25. 26., wo die Weisheit genannt wird *ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου, ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον* (fleckenloser Spiegel) *τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.* Wie der Wille aus dem Verstande hervorgehe, ohne daß sich deshalb ein Theil des Verstandes abtrenne, oder wie der Glanz von dem Lichte erzeugt werde, so gehe der Logos aus dem Vater hervor, aber nur durch den freien Willen desselben (De princ. I, c. 2, §. 4. 6). Die Natur des Logos, zugleich aber auch dessen Entstehung bezeichnet er aber dadurch, daß er denselben den Abglanz der göttlichen Majestät, das Bild des unsichtbaren Gottes nennt. Origenes ist also von aller Emanation des Logos weit entfernt: nach ihm ist der Logos ein durch den Willen des Vaters und nach dem Bilde desselben hervorgebrachtes Wesen: nicht aber aus dem Wesen Gottes, sondern vielmehr dem Wesen und der Substanz nach, ein anderer als der Vater (De orat. §. 12: *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός*). Er bezeichnet die Hervorbringung des *λόγος* daher bald durch *γεννᾷν*, wodurch er den ganz eigenthümlichen Charakter derselben wohl anzudeuten meinte, aber auch durch *ποιεῖν* und *κτίζειν*, und nannte daher auch c. Cels. V, p. 251 den Sohn *πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων*, obgleich er weit entfernt war, den Logos mit den übrigen Geschöpfen in eine Klasse zu stellen.

Ferner war in der Vorstellung des Origenes vom Logos das eigenthümlich, daß er schon von Ewigkeit her als besondere

Person vorhanden gewesen sey. Diese Vorstellung hing mit dem übrigen Systeme des Origenes genau zusammen. Er konnte sich nämlich überhaupt nicht denken, daß Gott, nachdem er von Ewigkeit her unthätig gewesen sey, plötzlich angefangen habe zu schaffen, weil dadurch eine Veränderlichkeit Gottes behauptet zu werden schien. Daher nahm er an, daß von Ewigkeit her Welten vorhanden gewesen seyen: daher behauptete er auch die Ewigkeit des Logos. Er sagt in einem Fragmente b. Eusebius contra Marcellum I, c. 4: „Gott hat nicht angefangen Vater zu seyn, wie menschliche Väter. Denn wenn Gott stets vollkommen ist, und die Kraft besitzt, Vater zu seyn; wenn es etwas Gutes ist, einen solchen Sohn zu haben: warum hätte er es aufschieben, und sich diese Vollkommenheit entziehen sollen?“ Und in einer andern Stelle sagt er: „wie ein Licht nicht ohne Abglanz ist, so kann auch Gott nie ohne Sohn, den Abglanz seiner Majestät, gewesen seyn (bei Athan. de decretis Concil. Nic. §. 27).“ Mit diesem Bilde mogte er sich auch den Widerspruch verhüllen, der darin lag, daß der Sohn die Wirkung des Vaters und doch mit ihm gleichzeitig seyn sollte, und es ist dabei zu bemerken, daß überhaupt die Philosophie dieser Zeit es läugnete, daß zwischen Ursach und Wirkung eine Zeitfolge nothwendig sey, und sich deshalb auf das Verhältniß, welches zwischen dem Körper und seinem Schatten, der Sonne und ihrem Lichte stattfand, berief.

Das Verhältniß des Sohnes zu dem Vater und zu den Geschöpfen bestimmt Origenes wie die früheren Kirchenschriftsteller, entwickelt es aber genauer und deutlicher. Der Sohn ist ihm zwar weit über alle Creaturen erhaben, aber noch weit höher steht der Vater über dem Sohne, als dieser über den Creaturen, wie Orig. Comm. in Joh. p. 235 ausdrücklich bemerkt zu der Stelle Joh. 14, 28: „der Vater ist größer denn ich.“ Er bemerkt (Comm. in Joh. p. 50), daß Johannes den Vater ὁ θεός nenne, als den, der durch sich selbst Gott, αὐτόθεος oder ἀληθινὸς θεός, sey: alles aber, was neben

dem höchsten Gotte durch Mittheilung der Gottheit desselben zu Gott gemacht wird, sey θεός ohne Artikel zu nennen. Unter diesen θεοί ist denn der Logos der vorzüglichste, weit erhaben über alle, die sonst Götter genannt werden nach Ps. 50, 1. So nennt denn auch Origenes den Logos häufig Gott, θεός, aber stets ohne Artikel, und macht an sehr vielen Stellen auf den Abstand, der zwischen ihm und dem höchsten Gotte stattfinde, aufmerksam. Er sagt zu Matth. 19, 17 (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός), daß absolute Güte nur dem Vater zukomme, und ebenso De princ. I, c. 2, Christus sey wie das Bild des unsichtbaren Gottes, so auch das Bild der Güte desselben, aber doch nicht wie der Vater, der unwandelbar Gute (ἀπαραλλάκτως ἀγαθός), d. h. ein solcher, der vermöge seiner Natur nicht anders als gut seyn kann. Der Sohn hat alle seine Vorzüge erst von dem Vater, auch seine Macht: daher muß man auch nach Paulus (1. Cor. 8, 6) bei der Schöpfung sorgfältig unterscheiden, daß alles zwar durch den Sohn (διά), aber nicht von dem Sohne (ὑπό) ist, sondern von einem der größer ist als der Sohn, nämlich von dem Vater (Comm. in Joh. p. 60). So ist der Sohn der unmittelbare Schöpfer der Welt, der Vater ist es in sofern, als der Sohn auf seinen Befehl die Schöpfung vollzog (c. Cels. VI, 60). Ueberhaupt ist der Sohn der Vermittler aller göttlichen Einwirkungen auf die Welt, Schöpfer, Regierer und Offenbarer. Er muß gedacht werden als eine Substanz, welche die ganze Welt durchdringt, und sie gleich einer vernünftigen Seele belebt, als die Alles umfassende Kraft, welche in sich unzählige Kräfte enthält, welche unaufhörlich in Wirksamkeit treten (in Joh. II, 29. ὑπόστασιν — διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικάς. VI, 15. παρὼν παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος VI, 22. οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται.) Demgemäß will auch Origenes (de Orat. §. 15), daß man allein zu dem Vater und nicht zu Christo, wohl

aber durch Christum als den uns verliehenen Hohenpriester beten solle. Er sagt: es sey mehreres denkbar; man könne entweder nur zum Sohne oder nur zum Vater, oder zu allen beiden beten. Züm Sohne zu beten und nicht zum Vater, sey sehr unpassend (ἀτοπώτατον): zu beiden zu beten, geht nicht, weil man im Pluralis bitten müßte: παράσχεσθε, ἐπιχορηγήσατε, σώσατε, was schriftwidrig und dem Monotheismus entgegen wäre. — Von einem Gebete zu dem heiligen Geiste spricht Origenes gar nicht, ein Beweis, daß er ein solches gar nicht für denkbar hielt.

Von dem heiligen Geiste lehrt er, daß er ebenfalls eine besondere Person, aber geringer als der Sohn, und durch den Sohn geschaffen sey. In seinem Kommentar in Joh. Tom. II, 6. p. 60 vertheidigt er durch Joh. 1, 3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο) weitläuftig die Behauptung, daß auch der Geist von dem Logos geschaffen sey, und verwirft dabei die monarchianische Ansicht, wonach Vater, Sohn und Geist Eine Hypostase seyen, und die andere, wonach zwar der Sohn ein anderer als der Vater, der heil. Geist aber eins mit dem Vater oder eine Kraft des Vaters sey. Das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater und Sohne beschreibt er deutlich de Princ. I, 3, 5: der Vater wirke auf alle existirende Wesen, indem er als der durch sich selbst seyende (ὁ ὤν) ihnen Daseyn und Fortdauer mittheile; der Sohn, der unter dem Vater stehe (ἐλάττων πρὸς τὸν πατέρα), wirke allein auf die vernünftigen Wesen; der heilige Geist, der noch niedriger stehe, allein auf die Heiligen. So sey also die Macht des Vaters größer als die des Sohnes, die des Sohnes größer als die des heiligen Geistes, und die des heil. Geistes größer, als die der übrigen heiligen Wesen.

Sonach nahm Origenes drei verschiedene einander untergeordnete göttliche Wesen, nicht blos Subjecte, an. Er konnte also nicht wie die Anhänger der Emanationstheorie die Einheit Gottes durch Hinweisung auf die Einheit der göttlichen

Substanz sicher stellen wollen: er berief sich vielmehr nur auf die moralische Einheit des Sohnes mit dem Vater, und auf die völlige Abhängigkeit jenes von diesem, so daß die ganze Wirksamkeit des Sohnes mit der des Vaters zusammenfalle, und die dem Sohne erzeigte Verehrung stets auf den Vater zurückfalle (c. Cels. VIII, 12. 13).

Von den Schülern des Origenes im dritten Jahrh. haben wir nur noch Fragmente, und so auch nur fragmentarische Kenntniß von ihren Vorstellungen über den Logos. In den Resten, welche darüber vorhanden sind, herrscht nun ein auffallendes Schwanken zwischen der origenistischen und der alten platonisirenden Vorstellung. Die origenistische Vorstellung, daß der Sohn Gottes geschaffen, nicht aus der göttl. Substanz ausgeflossen sey, gab bei Manchen Anstoß: die alexandrinischen Lehrer waren aber an die Idee einer γνῶσις, einer vor dem großen Haufen geheimzuhaltenden Religionsphilosophie, und an eine damit genau zusammenhängende Accommodation so sehr gewöhnt, daß sich jenes Schwanken leicht daraus erklärt, daß sie jene origenistische Theorie als Theil der Gnosis betrachteten, und wo sie mit derselben Anstoß fanden, sich den gewöhnlichen Ausdrücken accommodirten. Dieß scheint namentlich bei dem Dionysius B. v. Alexandrien, einem Schüler des Origenes, der Fall gewesen zu seyn.

Als Sabellius (250—260) nämlich in dem benachbarten und der Aufsicht des Bischofs v. Alexandrien unterworfenen Ptolemais das monarchianische System in einer vorher noch unbekannten Schärfe vortrug: kam es natürlich ihm gegenüber darauf an, den persönlichen Unterschied zwischen dem Sohne und dem Vater recht deutlich nachzuweisen. Dieß war von Niemandem so genau geschehen, als von Origenes, und die Origenisten mußten sich daher besonders zur Bestreitung des Sabellius aufgefordert fühlen.

So trat nun auch Dionysius gegen den Sabellius auf, und bekämpfte ihn von dem Standpunkte des origenistischen

Systems aus, indem er in demselben besonders die Punkte hervorhob, in denen die völlige Verschiedenheit des Logos und des Vaters am stärksten ausgesprochen war, nämlich daß der Logos ein Geschöpf (ποίημα) des Vaters und seinem Wesen nach demselben fremd (ξένος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός) sey. Zugleich soll er aber auch, wie ihm wenigstens die Arianer nachsagten und auch Athanasius nicht läugnet, behauptet haben, daß Gott nicht immer Vater, daß der Sohn nicht immer gewesen sey, sondern daß eine Zeit war, wo der Sohn nicht war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν): wodurch er sich denn von der Lehre des Origenes entfernt haben würde. Da indeß Dionysius nachher auf das bestimmteste das Gegentheil erklärte, so könnte es sehr wohl seyn, daß jener Satz nur eine von Andern aus seinen Aeußerungen gezogene Consequenz war. Dieß wird um so wahrscheinlicher, da der römische Dionysius, wo er die Meinung des alexandrinischen, daß der Logos ein Geschöpf sey, bekämpft (fragm. ap. Athanas. de decretis syn. Nicaenae), diese andere Minung, daß eine Zeit gewesen sey, wo der Logos nicht war, nicht als eine neue Behauptung, sondern als eine Folgerung aus der ersten Behauptung bestreitet: Εἰ τοίνυν γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Diese Vorstellungen hatte Dionysius in mehreren Briefen ausgesprochen (Fragmente bei Athanasius de sent. Dionysii Episc.), aber dadurch Vielen Anstoß gegeben, welche an einer Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters festhielten; auch dem römischen Bischofe Dionysius kamen Klagen darüber zu Ohren, und dieser sah sich dadurch veranlaßt, in einer gegen die Sabellianer gerichteten Schrift zugleich die Lehrart des alexandrinischen Dionysius, doch ohne denselben zu nennen, zu widerlegen. Dieß bewog aber auch den Letztern, sich in einer Schrift Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία über seine früheren anstößigen Aeußerungen zu rechtfertigen: er that dieß aber auf eine solche Weise, daß er sie zu einem für seine Gegner unanstößigen Sinne zu erklären suchte (fragmenta ap. Athanas. l. c.). Er erklärt

zuerst auf das bestimmteste gerade wie Origenes die Ewigkeit des Logos: dann giebt er zu, daß man den Logos ὁμοούσιος τῷ Θεῷ nennen könne, erklärt, daß der Logos aus dem Vater, wie der Glanz aus dem Lichte, wie die Pflanze aus der Wurzel, wie der Fluß aus der Quelle, das Wort aus dem Verstande entstanden sey. Er beklagt sich, daß man bloß beachtet habe, daß er Gott ποιητὴν τοῦ λόγου genannt habe, da er ihn doch auch Vater nenne, und macht geltend, daß ja auch Väter als solche ποιηταί genannt würden. Offenbar geht er hier in die Sprachweise der platonisirenden Väter ein, ohne doch seine Vorstellung aufzugeben. Er nennt nicht blos Gott die Quelle des Logos, sondern die Quelle alles Guten (πηγὴ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων): so heißt also auch jenes Bild nichts weiter, als Gott sey die Ursach, der Hervorbringer des Logos, es liegt aber nicht darin, daß der Logos aus dem Wesen Gottes ausgeflossen sey. Er weiset auch ausdrücklich darauf hin, daß eben so wie zwischen dem Worte und dem Verstande, aus welchem es ausgeflossen sey, zwar moralische Einheit aber keine materielle bestehe, das Verhältniß des Logos zu dem Vater zu deuten sey. Wenn er daher zugiebt, daß der Logos mit dem Vater gleichen Wesens sey, so kann er dieß blos im Vergleiche mit den Geschöpfen zugeben. Sofern nämlich Christus Gott, und sein Wesen göttlich war, so fiel es ja mit dem Wesen des Vaters in denselben allgemeinern Begriff göttlichen Wesens, und das Wesen des Sohnes war mit dem des Vaters gleichen Wesens.

Auf eben diese Weise sind die schwankenden Nachrichten über die folgenden Origenisten dieser Zeit zu erklären. So erklärte Theognostus (um 280) nach Photius cod. 106 in seinen Hypotyposen den Logos für ein Geschöpf (κτίσμα), und behauptete, daß derselbe blos den vernünftigen Geschöpfen vorgesetzt sey, ganz wie Origenes: dessenungeachtet soll er nach dem Athanasius in eben diesen Hypotyposen gelehrt haben, der Sohn sey nicht aus nichts, sondern aus dem Wesen des

Vaters entstanden, ohne daß indeß dies eine Theilung oder eine Veränderung erlitten habe, nämlich wie der Glanz von dem Lichte oder der Dampf aus dem Wasser. Dies aber sind die Bilder, welche Origenes nach Sap. 7, 25 gebrauchte (ἀπαύγασμα, ἀτμίς), welche aber Theognostus gewiß so wenig wie Origenes von einer Emanation aus dem Vater deutete. Theognostus wollte ohne Zweifel durch diese Vergleichung die Schöpfung des Logos von der der übrigen Geschöpfe unterscheiden, sofern der Logos unmittelbar nach dem Bilde Gottes geschaffen war. Daher denkt er ihn sich als durch eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Substanz hervorgebracht, aber gewiß nicht als materiell aus derselben ausgeflossen. Athanasius scheint aus seinen Aeußerungen nur gefolgert zu haben, daß er den Logos aus dem Wesen des Vaters ausgeflossen denke, wird aber diesen Ausdruck bei ihm nicht gefunden haben, was man auch wegen der Angaben des Photius nicht annehmen kann. Es lag dem Athanasius daran, die ältern Lehrer für seine Ansicht anführen zu können: daher folgert er so aus ihren Ausdrücken und legt ihnen diese Folgerungen ohne Weiteres als Lehre bei. — Von dem Pierius, welcher gleichzeitig mit dem Theognostus Presbyter in Alexandrien war, giebt Photius Cod. 119 an, daß er von Vater und Sohn als von zwei verschiedenen Wesen oder Naturen (οὐσίαι, φύσεις) rede, und den heil. Geist für geringer als Vater und Sohn erkläre, welches alles bei einem Origenisten gar nicht befremden kann. — Ueber den berühmtesten Schüler des Origenes, den Gregorius Thaumaturgus Bischof von Neucäsarea († um 270), berichtet Basilius d. G. Epist. 210, daß die Sabellianer sich auf denselben beriefen, weil er gesagt habe, der Vater und Sohn wären zwar in der Idee Zwei, aber der Substanz nach Eins: und bemerkt dabei, daß sich bei demselben auch die Ausdrücke κτίσμα, ποίημα vom Logos gebraucht fänden. So sehr auch diese von Gregorius gebrauchten Bestimmungen sich unter einander zu wider-

sprechen scheinen, so findet man doch etwas ganz ähnliches bei dem Clemens Alexandrinus. Man wird nicht irren, wenn man bei dem Gregorius in der Hauptsache die origenistische Theorie voraussetzt, und danach auch die andern abweichend scheinenden Ausdrücke deutet. Er mochte in Beziehung auf die Wirksamkeit des Vaters und des Sohnes gesagt haben, daß sich dieselbe nur in der Idee trennen lasse, sofern ja Alles ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ war.

Indeß geht schon aus der Art, wie sich die Origenisten den Ausdrücken der platonisirenden Vorstellung accommodiren, hervor, daß diese letztere überall noch die herrschende war. Sie war es auch, welche Dionysius B. v. Rom gegen den alexandrinischen Dionysius geltend machte. In seiner Schrift gegen die Sabellianer, von welcher Athanasius in Epist. de decretis syn. Nicaenae §. 26 ein Fragment aufbehalten hat, verwirft er die Lehre, daß der Sohn geschaffen sey, entschieden aus dem Grunde, weil daraus folge, daß eine Zeit gewesen sey, wo der Sohn nicht war. Der Sohn sey aber immer in dem Vater gewesen. Denn in der heiligen Schrift heiße er Verstand und Weisheit und Kraft: dieß seyen Eigenschaften Gottes: wenn also der Sohn erst aus nichts geschaffen wäre, so müßte Gott einst ohne diese Eigenschaften gewesen seyn. — Der Sinn dieser Argumentation ist offenbar dieser: der λόγος ist von Ewigkeit her in Gott als λόγος ἐνδιάθετος gewesen und aus Gott vor der Schöpfung hervorgegangen. Der Logos ist als Inbegriff der in der Welt verwirklichten Ideen in Gott ewig: denn der Entwurf der Welt ist ja wie alle göttl. Gedanken und Rathschlüsse ewig. Seinem Wesen nach ist er also ewig, denn er ist ursprünglich die Vernunft Gottes: wer also annimmt, daß der göttliche Logos geschaffen sey, also einen zeitlichen Anfang genommen habe, der muß zugleich annehmen, daß Gott einst ohne Vernunft gewesen sey. Irrig wird aus den Worten des Dionysius häufig geschlossen, daß er auch der persönlichen Existenz des Logos eine ewige Dauer

a parte ante zuschreibe. Außerdem ordnet Dionysius ganz deutlich den Logos dem Vater unter. Er unterscheidet ihn als τὸν θεῖον λόγον von dem θεὸς τῶν ὅλων, und sagt, daß die göttliche Trias auf den allbeherrschenden Gott (τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα) als auf ihren Gipfel zurückgeführt werden müsse.

Das Resultat von allem diesen über den Zustand der Lehre von der Dreieinigkeit im dritten Jahrh. ist dieses: die monarchianische Ansicht, welche im zweiten Jahrh. noch geduldet war, wurde jetzt in der Kirche verworfen. Die herrschende Ansicht in dieser war die emanatistische, wonach der Sohn vor der Weltschöpfung aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen war. Neben dieser hatte im Oriente die origenistische manche Anhänger, nach welcher der Sohn von Ewigkeit her aber nicht aus dem Wesen des Vaters hervorgebracht war. Von beiden Theilen wurde aber festgehalten, daß der Sohn durch den freien Willen des Vaters, nicht etwa durch eine natürliche Nothwendigkeit hervorgebracht sey, und zwar zu dem Zwecke, um durch ihn im Endlichen zu wirken (als Organ der Offenbarung Gottes oder der Wirksamkeit Gottes im Endlichen); und daß er geringer als der Vater sey.

Viertes Capitel.

Geschichte der Lehre von der Schöpfung, Vorsehung und von den Geschöpfen.

§. 28.

Von der Schöpfung.

Alle Kirchenväter kommen darin überein, daß der Vater die Welt geschaffen habe, und zwar durch den Logos, den er zu diesem Ende hervorbrachte, und verwarfen sonach sowohl die epicureische Meinung von einem zufälligen Entstehen der

Welt, als die gnostische Annahme eines von dem höchsten Gotte verschiedenen, geringeren Weltenschöpfers. Eben so sind alle katholische Lehrer darin einig, daß Gott die Welt aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) geschaffen habe, wie ja dies auch die Lehre der heiligen Schrift ist 2 Macc. 7, 28. Hebr. 11, 3. Zwar sagt Justinus Martyr (Apol. major p. 48), mit Ausdrücken aus Sap. 11, 17, Gott habe die Welt aus einem gestaltlosen Stoffe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) gebildet, aber er nimmt an, daß er zuerst den Stoff aus nichts hervorgebracht, und dann denselben gestaltet habe (Cohort. ad Graecos p. 23). Eben so sein Schüler Tatianus p. 253. Methodius (b. Phot. Cod. 235) lehrt, auf diese Unterscheidung fortbauend, der Vater habe zuerst durch seinen Willen das Weltall aus nichts hervorgebracht, der Logos aber das hervorgebrachte geordnet und ausgeschmückt. Die Kirchenlehrer bestreiten daher die Vorstellung des Plato, und der christl. Gnostiker, daß die Materie ewig, und daß die Weltschöpfung nur eine Bildung der vorhandenen Materie gewesen sey. So Theophilus ad Autolycum II, welcher u. a. dagegen geltend macht, daß die Materie, wenn sie ewig wäre, so auch Gott gleich und unveränderlich seyn müsse; Lactantius instit. div. II, c. 8, welcher dagegen behauptet, daß zwei ewige entgegengesetzte Wesen sich bekämpfen müßten, bis das eine aufgerieben wäre; Methodius (de libero arbitrio b. Photius cod. 236), welcher denselben Grund gebraucht, welchen Athenagoras für die Einheit Gottes aufgestellt hat, indem er davon ausgeht, daß zwei unerschaffene Wesen entweder vereinigt oder abgesondert von einander existiren müßten, und nun darzuthun sucht, daß beides nicht denkbar sey, wobei denn freilich sehr materielle Begriffe von dem Wesen Gottes zum Grunde liegen. Besser ist die Bemerkung des Methodius, daß, da man doch die ewige Materie ohne Qualitäten denke, Gott doch diese aus Nichts erschaffen, und derselben beigelegt haben müsse, so daß man ungeachtet der ewigen Materie doch eine Schöpfung aus Nichts anzunehmen

gezwungen werde. Insbesondere geht Tertullian adv. Hermogenem auf diesen Gegenstand ein. Hermogenes behauptete eine ewige Materie, weil er nur auf diesem Wege die Uebel in der Welt erklären zu können meinte. Tertullian hält ihm entgegen, daß die Materie zu einem zweiten Gotte gemacht werde, wenn man ihr die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit beilege; dann bemerkt er aber auch mit Recht, daß durch diese Annahme die Uebel in der Welt nicht erklärt würden, weil es immer unbegreiflich bliebe, wie Gott eine so fehlerhafte Materie habe ausbilden können.

Ueber Ursach und Zweck der Weltschöpfung finden wir bei den Kirchenvätern die Lehren, daß Gott die Welt nicht etwa geschaffen habe, weil er ihrer bedurfte, sondern aus völlig freiem Willen. Nach ihrer eingeschränkten Kenntniß des Weltalls nehmen sie ferner an, daß dasselbe blos der Menschen wegen erschaffen sey.

Der erste Kirchenschriftsteller, welcher die mosaische Schöpfungsgeschichte weitläufig commentirt, ist Theophilus ad Autolycum lib. II, c. 19 ff. Er nimmt dieselbe buchstäblich an, knüpft aber viele mystische Deutungen von dem, was Gott bei dieser Anordnung des Schöpfungswerkes bezweckt habe, an diese Erzählung an. Das Paradies, d. i. den Garten in der Landschaft Eden, nach der heil. Schrift im Osten liegend, dachte er sich als mitten zwischen Himmel und Erde gelegen (μέσος τοῦ κόσμου καὶ τοῦ οὐρανοῦ γεγένηται). Seine Vorstellung war ohne Zweifel die, welche bei spätern Kirchenlehrern hervortritt, daß dasselbe durch den Ocean von der bewohnten Erde getrennt, im Osten derselben liegend, hoch gelegen sey, so daß es bis an den Himmel rage. Die alexandrinischen Lehrer wollten dagegen nach dem Vorgange des Philo diese Erzählung nicht buchstäblich verstanden wissen, weil sie sonst manches Gottes unwürdige enthalte. So lehrt Clemens (Strom. VI, p. 813), daß Gott alles auf einmal erschaffen habe, und die Erzählung unterscheide blos deshalb

Tagewerke, weil nicht alles auf einmal erzählt werden konnte, und um den ungleichen Werth der geschaffenen Dinge zu bezeichnen. Insbesondere wehrt er aber die Vorstellung von einer Ruhe Gottes nach der Schöpfung als Gottes durchaus unwürdig ab. Durch das Bild des Ruhetages solle allein die erste Ordnung, welche durch die Schöpfung an der Stelle der chaotischen Verwirrung eingetreten sey, angedeutet werden. Auch Origenes erklärt sich sehr entschieden gegen die buchstäbliche Auffassung der sechs Tagewerke (De princip. IV.): seine Auslegung der Genesis, auf welche er sich in dieser Beziehung gegen den Celsus beruft (adv. Cels. VI, p. 311), ist indeß verloren gegangen.

§. 29.

Von den Engeln und Dämonen, ihrem Ursprung und ihrer Natur.

Jac. Ode tract. de Angelis Traj. ad Rhen. 1739. 4. J. Fr. Cotta dissert. II. succinctam doctrinae de Angelis historiam exhibentes. Tubing. 1765. 4. Keil Opusc. acad. II, p. 531 ss.

Es war allgemeine Kirchenlehre, daß es Engel gebe, welche Gott als Werkzeuge, insbesondere für das Wohl der Menschen gebrauche. Weiteres war zwar, wie dieß Origenes de princ. Prooem. ausdrücklich bemerkt, nicht darüber in dem allgemeinen Kirchenglauben entschieden, namentlich nicht, quando isti creati sint vel quales aut quomodo sint: indeß finden wir doch mannichfaltige Vermuthungen darüber bei den Kirchenlehrern.

Hin und wieder finden wir Spuren, daß sich einige Christen die Entstehung der Engel ähnlich wie die des Lögos dachten. Diejenigen Christen des zweiten Jahrh., welche sich den Logos als eine unpersönliche Kraft Gottes dachten, hielten auch die Engel für solche Kräfte, welche Gott gleich

Strahlen von sich ausgehen lasse und in sich zurückziehe (Justin. dial. p. 358): Lactantius dagegen dachte sich die Engel eben so wie den Logos als Emanationen aus dem Wesen Gottes, nur daß die Engel stille Aushauchungen seyen (Instit. div. IV, c. 8). Indeß die allgemeinere Meinung war doch die, daß die Engel durch den Logos geschaffen seyen.

Ueber den Zeitpunkt, wann die Engel geschaffen seyen, war man ungewiß. Tatianus giebt nur an, daß sie eher als die Menschen hervorgebracht seyen: Origenes dagegen lehrt, daß sie älter als die ganze sichtbare Schöpfung seyen, und beruft sich für diese Meinung auf Hiob 38, 7: Als die Gestirne gemacht wurden, lobten mich alle Engel Gottes.

Die Natur der Engel betreffend, so gelten sie für vernünftige freie Wesen einer höhern Ordnung, welche durch den rechten Gebrauch ihrer Freiheit sich der Seligkeit würdig machen, die sie genießen. Sie haben nach der Meinung der Kirchenväter zwar keinen irdischen, aber doch einen feineren feurigen oder luftigen Körper, und Origenes bemerkt ausdrücklich, daß völlige Unkörperlichkeit nur ein Vorzug der Gottheit sey. Demnach legten mehrere Väter (Justin. dial. c. Tryph. c. 57 und Clemens Paedag. I, c. 6) den Engeln auch den Genuß himmlischer Nahrungsmittel bei, wofür sie das Ps. 78, 25 in der LXX vorkommende ἄρτος ἀγγέλων anführen konnten. Nach Justin (l. c.) aßen die beiden Engel, welche nach Gen. 18, 1 zu dem Abraham kamen, die Speisen wirklich, nicht aber der dritte, der Logos. S. Semisch II, 343.

Man dachte sich die Engel in mehrere Klassen getheilt, wie ja schon Paulus Col. I, 16 θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι unterscheidet. Merkwürdig ist des Origenes Aeußerung de princ. I, c. 5, er wisse nicht, woher Paulus diese Benennungen genommen habe. Er stellt dadurch nicht die Wirklichkeit mehrerer Engelklassen in Zweifel: vielmehr setzt er diese in der folgenden Abhandlung voraus. Jene Aeußerung stellt nur in Zweifel, ob jene Benennungen wirklich die

Namen der verschiedenen Engelklassen, oder nur von Paulus erfundene menschliche Benennungen seyen, um die wirklich bestehende Verschiedenheit der Engelklassen anzudeuten. Ueber die biblischen Andeutungen dieser Engelklassen ging man indeß noch nicht hinaus.

Nicht minder hielten die Kirchenlehrer nach dem Vorgange des N. T. fest, daß es böse Engel gebe, deren Haupt der Teufel sey, und daß dieselben ursprünglich gut geschaffen und durch eigene Schuld böse geworden seyen (nach Judae v. 6). In Beziehung auf den Fall der bösen Engel unterschieden sie den Fall des Teufels und der übrigen Engel. Den Fall des Teufels, der nach allgemeiner Meinung ursprünglich einer der ersten Engel gewesen war, setzten sie in die Zeit gleich nach der Schöpfung, und als Ursach desselben dachten sie sich Hochmuth und Neid. Nach den meisten Kirchenlehrern (Irenäus, Tertullian, Cyprian, Methodius) war es Neid gegen die Menschen, welche Gott nach seinem Bilde erschaffen, und denen er die ganze Natur unterworfen hatte: und Einige nahmen ausdrücklich an, daß die erste That des Abfalls eben die Verführung der Menschen zur Sünde gewesen sey Iren. IV, 78: abweichend ist aber die Ansicht des Lactantius, daß der Teufel der zweite von Gott geschaffene Geist gewesen, und aus Neid über den Vorrang des ersten Geistes oder des Sohnes abtrünnig und böse geworden sey (Lactant. II, c. 8). Den Fall der übrigen bösen Engel dachten sie sich als später erfolgt, und brachten denselben in Verbindung mit der Erzählung Gen. 6, 2. Unter den Söhnen Gottes, die an den Töchtern der Menschen Gefallen fanden und sie zu Weibern nahmen, verstand man Engel, wie schon die LXX *ἄγγελοι θεοῦ* übersetzte: so auch Judae v. 2; Joseph. Ant. I, 3, 4. Philo de gigantibus p. 284 [1]). Diese Lüsternheit war die Schuld

[1]) In der Stelle Gen. 6, 2 findet sich in d. LXX eine doppelte Lesart *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* und *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*, welche schon Augustin. de civ. Dei XV, 23 bemerkt. Cyrill. Alex. adv. Jul. lib. IX, p. 296 sagt,

dieser Engel, sie wurden wegen derselben aus dem Himmel verstoßen und wurden nun Diener des Teufels. Nach Irenäus wären sie indeß schon früher gefallen, verleitet von dem Teufel III, 23, 3; IV, 41, 2 und auf die Erde hinabgestoßen, wo sie sich denn zu dieser neuen Sünde hätten verleiten lassen (Iren. IV, c. 16). Aus dem Umgange der Engel mit den Töchtern der Menschen sollten die Riesen (Gigantes) gezeugt seyn, deren Seelen die *Δαίμονες* wären, welche als Mittelwesen zwischen den bösen Engeln und Menschen in der Luft umherschwebten, und den Menschen auf alle Weise zu schaden suchten (Athenagoras c. 22. Tertull. Apol. c. 22), namentlich auch zuweilen in Menschen einführen und sie besäßen. Diese Meinung hatte wohl ihren ersten Ursprung in griechischen Ansichten. Plato lehrte, daß die Seelen der Menschen vor ihrem Falle, d. i. vor ihrer Menschwerdung, Dämonen gewesen seyen, und wenn sie tugendhaft lebten, auch nach ihrem Tode wieder Dämonen würden. Er dachte dabei nur an gute Dämonen, Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen: indeß die jüngeren Platoniker nahmen an, daß die Seelen böser Menschen böse Dämonen würden, und daß insbesondere die Seelen derjenigen, welche eines gewaltsamen Todes gestorben wären, als böse Dämonen die Menschen plagten. Die Juden kannten keine andere Dämonen als böse, und nahmen daher jene Meinung in der Gestalt an, daß alle Dämonen Geister böser Menschen seyen (Joseph. de B. J. VII, 6, 3. *δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα*): so erklären denn auch die Rabbinen, daß alle Seelen der Nachkommen Kains, die Seelen der Giganten, die Seelen der in der Sündfluth umgekommenen Menschen, der Erbauer des Thur-

daß die besten Codd. *υἱοὶ* hätten, und am Rande einiger mss. *ἄγγελοι* sich fände. Auch die alte latein. Uebersetzung hatte filii Dei, und so scheint *ἄγγελοι* ein späteres Interpretament zu seyn. Dagegen übersetzen die LXX Job. 1, 6 und 38, 7 בני אלהים durch *ἄγγελοι θεοῦ*.

mes in Babel, ja die Seelen aller Nichtjuden solche Dämonen geworden seyen. Die christl. KV. schränkten nun diese Behauptung auf die Seelen der Giganten ein. Diese Dämonen waren also dem Range nach geringer als die bösen Engel, ihre Väter, hatten aber mit denselben eine ganz gleiche Wirksamkeit, und werden daher oft mit ihnen verwechselt, wie denn namentlich auch der Name *Δαίμονες* häufig allen bösen Geistern beigelegt wird.

Wie den Engeln, so schrieb man natürlich auch den Dämonen einen Körper zu, feiner als die menschlichen, aber doch gröber als die englischen Körper. Durch ihren Fall sollten sie der reinern englischen Leiber verlustig gegangen seyn: denn ihren eigenthümlichen Körper vergleicht Tatianus mit der Luft oder dem Feuer. Die Meinung, daß die Dämonen sich von den Heiden als Götter verehren ließen, und daß also die heidn. Götter Jupiter, Mars u. s. w. nichts anderes als Dämonen seyen, war unter den Christen allgemein: und diese hatten in dieser Beziehung also einen Rückschritt gethan, da schon die ATlichen Propheten jene Götter der Heiden auf das entschiedenste für ein Nichts, für Götter von Menschenhänden gemacht erklären, eben so wie Paulus 1 Cor. 8, 5: *οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ.* Origenes in Exod. Hom. VIII, §. 3 (zu Exod. 26, 4) giebt von dieser paulinischen Stelle eine Erklärung, wodurch sie jenen Gegensatz verlor. Er unterscheidet *ὁμοίωμα* und *εἴδωλον*, jenes sey eine ähnliche Nachbildung, dieses ein bloßes Phantasiegebilde, wie die Götzenbilder der Heiden, die ja in der That den Dämonen, welche in ihnen verehrt wurden, nicht nachgebildet waren. Sonach hatte also Paulus gesagt, nicht „der Götze ist nichts“, sondern „das Götzenbild ist nichts.“ Doch scheint jene Meinung schon unter den spätern Juden entstanden, und von diesen auf die Christen übergegangen zu seyn. Denn Ps. 96, 5 כָּל אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים alle Götter der Völker sind Nichts, nichtig, übersetzen die LXX durch *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.* Sie

wohnten, wie Origenes Exhort. ad Martyr. nach Eph. 2, 2 angiebt, in der niedern dichtern Luft, und nährten sich von dem Dampfe des Weihrauchs und der Opfer. An Kenntniß und Macht sollten diese Dämonen den Menschen überlegen seyn. Sie sollten im Besitze geheimer Kenntnisse seyn, und namentlich zukünftige Begebenheiten voraussehen können, nach der Meinung des Origenes, aus den Bewegungen der Gestirne. Tertullian (Apol. c. 22) meint, daß sie in einem Augenblicke in der ganzen Welt herumkommen, und daher alles, was auch in großer Ferne sich ereigne, sogleich ankündigen können. So dachte man sie sich als Urheber der heidnischen Orakel: welche Begriffe man von ihrer Macht hatte, geht daraus hervor, daß man von ihnen das physische Uebel, welches die Menschen trifft, wie auch die Wunder, welche im Heidenthum geschehen seyn sollten, ableitete.

§. 30.

Von der göttlichen Vorsehung, der Wirksamkeit der Engel und Dämonen und deren Verhältniß zur Vorsehung.

Der Lehre Christi treu hielten die Christen dieser Zeit fest an der Lehre von einer göttlichen Vorsehung, und widersprachen sowohl der epicureischen Lehre von der Herrschaft des bloßen Zufalls, als dem stoischen Fatum. Das Daseyn dieser Vorsehung bewiesen die Kirchenväter mit denselben Gründen, durch welche sie das Daseyn Gottes bewiesen. Ausführlich entwickelt insbesondere Lactantius de opificio Dei diese Beweise aus dem Bau des menschlichen Körpers. Dabei aber halten alle Kirchenlehrer dieser Zeit es nicht minder fest, daß durch diese göttliche Leitung die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe, und namentlich auch der Menschen keineswegs beeinträchtigt werde. So fanden sie in dem heidnischen Aberglauben von dem Einflusse der Gestirne, obgleich sie denselben in einiger Beziehung theilten, doch sehr vieles zu

verwerfen. Sie verwarfen zuerst den Wahn, als ob die Gestirne Organe eines Fatum seyen, und machten geltend, daß dieselben ganz allein von Gott abhingen. Dieß war es, was besonders Bardesanes in seinem Buche περὶ εἱμαρμένης nachwies. Dann bekämpften sie auch die Ansicht, als ob die Handlungen der Menschen durch die Gestirne nothwendig bestimmt würden, und waren sehr bemüht, die Freiheit der Menschen als von aller äußern Nothwendigkeit unabhängig nachzuweisen. Dagegen nimmt selbst Origenes (Comm. in Gen. fragm.) an, daß die Gestirne Andeutungen künftiger irdischer Veränderungen gäben, welche besonders von den Engeln verstanden würden: nur seyen die Gestirne nicht die Ursachen dieser Veränderungen.

Nach der Meinung der Kirchenväter regierte zwar auch Gott die Welt durch den Logos (Athenagoras legat. c. 9 ss.), dieser war sowohl das Organ der ganzen Weltregierung, als er das der Schöpfung gewesen war: damit verband man aber die von den Juden ererbte Vorstellung, daß die Werkzeuge Gottes bei der Weltregierung, deren er sich bei der Leitung des Einzelnen bediene, die Engel seyen, und man glaubte demnach auch, daß den verschiedenen Engeln gewisse bestimmte Geschäftskreise zugewiesen seyen, eine Idee, die sich schon bei den spätern Juden findet, aber von den Christen noch mehr ausgebildet wurde. Justin. Apol. minor p. 44 sagt, daß nachdem Gott Alles erschaffen habe, er die Vorsehung für die Menschen und alle irdische Dinge den Engeln übertragen habe, ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας — τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις — παρέδωκεν. Schon in der LXX wird Deut. 32, 8. 9 die Meinung ausgesprochen, daß Gott die übrigen Nationen den Engeln zur Aufsicht übergeben, sich aber die Israeliten als besonderes Eigenthum vorbehalten habe. So kommt auch Daniel 10, 13. 20 der Engel des Königreichs Persien und der Engel Griechenlands vor. Demnach nahmen nun alle Kirchenväter dieser Zeit an, daß einem jeden

Volke von Gott ein Engel vorgesetzt sey, daß Gott früher das Israelitische Volk seiner unmittelbaren Leitung vorbehalten habe, bis dasselbe seiner Sünden wegen der Herrschaft anderer Engel unterworfen worden sey. Nach Origenes adv. Cels. V. Homil. in Num. XI sollte diese Vertheilung der Völker unter die Engel bei der Zerstreuung der Menschen zur Zeit des babylonischen Thurmbaues geschehen seyn: jeder Engel sollte darauf das ihm zugetheilte Volk in den für dasselbe bestimmten Wohnsitz geführt, und dasselbe seine Sprache gelehrt haben. Aber nicht allein die Völker hatten ihre Engel, sondern auch die christlichen Gemeinden, offenbar nach Apoc. 1, wo Engel der Gemeinden genannt werden; selbst die einzelnen Menschen hatten ihre Schutzengel. Diese Vorstellungen von Schutzengeln ganz analog der heidnischen Meinung von Genien oder Schutzgeistern war schon zur Zeit Jesu unter den Juden verbreitet, und schien selbst von Jesu bestätigt zu seyn (Matth. 18, 10. Act. 12, 15). Daher findet sich dieselbe auch bei den Kirchenvätern, namentlich bei Hermas, Clemens von Alexandrien und Origenes, und der letztere (in Num. Homil. XX) glaubt sogar, daß die Schutzengel über das Betragen ihrer Schützlinge zur Rechenschaft gezogen würden. Nach dem Hermas (Pastor Mandat. VI) sind mit jedem Menschen zwei Genien, ein guter und ein böser, von denen der gute dem Herzen tugendhafte, der andere dagegen böse Gesinnungen und Gedanken einflößt. Hermas muß natürlich angenommen haben, daß der gute Genius dem Menschen von Gott beigegeben sey, der böse aber sich selbst dem Menschen anhänge, und so meint auch Tertullian (de anima c. 57), daß fast kein Mensch ohne Dämon sey. Auch Origenes giebt jedem Menschen zwei Genien, einen guten und einen bösen, zu (in Luc. hom. XI): anderswo scheint er dagegen den guten Menschen gute Engel, den lasterhaften böse als Begleiter beizulegen, so daß, wenn der Mensch sich von der Tugend abkehrt, sein guter Schutzengel von ihm weicht (Comm. in Matth.). Diese Lehre von

den begleitenden Engeln und Dämonen war so wenig fixirt, und lud auf der andern Seite die Phantasie so sehr zu willkürlichen Ausbildungen ein, daß mannichfache Verschiedenheit hier nicht befremden kann.

F. Schmidt dogmatis de angelis tutelaribus hist. P. I in Ilgen's Denkschriften der histor. theolog. Gesellschaft zu Leipzig. Bd. I. S. 24 ff.

Die Wirksamkeit der Engel für die Menschen dachte man sich sehr mannichfaltig. Sie brachten die Gebete der Menschen vor Gott und führten jenen wiederum das Gute zu, was Gott ihnen bestimmt hatte (so schon Tob. 3, 16; Apoc. 8, 3). Sie waren Wächter der Frommen, flößten den Menschen gute Gedanken und Kräfte zum Kampfe gegen Versuchungen ein, und Gott bediente sich ihrer überhaupt um die Tugend der Menschen zu befördern (Clem. Alex. Paed. II, c. 9. Strom. VI, p. 808. Orig. de Princ. III, c. 2. Comm. in Cant.). Nach dem Clemens (Strom. VII, p. 832) hatte Gott durch geringere Engel den Griechen die Philosophie mitgetheilt. Nach Origenes bezeichneten die verschiedenen Namen der Engel ihre verschiedenen Geschäfte (c. Cels. I, p. 20): Raphael (רפא heilen) sollte die Aufsicht über die Kranken, Gabriel (Mann, Held Gottes) über den Krieg, Michael über das Gebet erhalten haben (de Princ. I, c. 8).

Indeß sollten die Engel nicht allein um die Menschen beschäftigt seyn: nach Origenes waren auch über Erde und Wasser (wie ja auch Apoc. 14, 18. 16, 5 Engel des Feuers und des Wassers vorkommen) und über die Klassen der Thiere besondere Engel als Vorsteher gesetzt.

Diese Meinungen von den Engeln schienen das Christenthum dem Heidenthume sehr nahe zu bringen. Denn auch die meisten Heiden, wenigstens diejenigen, welche philosophische Bildung hatten, nahmen einen höchsten Gott an, dessen Diener die übrigen Götter seyen. Namentlich hatte Plato im Timäus die allgemeine Regierung der Welt dem höchsten Gotte,

die Leitung der einzelnen Dinge aber den jüngern Göttern, d. i. den Volksgöttern beigelegt. Diese Vorstellung lag der christlichen Lehre von der durch Engel wirkenden Vorsehung sehr nahe, und scheint daher auch von dem Athenagoras legat. 22 geradezu an die Stelle derselben gesetzt zu seyn: denn nach ihm hatte Gott sich τὴν παντελικὴν καὶ γενικὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν, die allgemeine, den letzten Zweck und die Geschlechter aller Dinge umfassende Vorsehung vorbehalten, während er die über die einzelnen Theile (τὴν ἐπὶ μέρους) den Engeln übertragen hatte. Diese Engel sollten aber innerhalb ihres Wirkungskreises eben so frei seyn, wie die Menschen innerhalb des ihrigen: und daher sollte der Abfall der bösen Engel auch so viel Uebel über die Welt gebracht haben. Diese Vorstellung liegt der heidnischen Meinung von einem Obergotte, welcher durch viele Untergötter die Welt regiert, in der That sehr nahe; indessen wird sie keinesweges allgemein von den Christen getheilt. Auf das entschiedenste widerspricht Justin. M. dial. p. 218 der heidnischen Vorstellung, daß Gottes Vorsehung sich nur über die Gattung und Arten, nicht aber über das Einzelne erstrecke: eben so macht Novatianus de trinit. c. 8 die specielle Vorsehung Gottes geltend, und Clem. Alex. Strom. VI, p. 821 bemerkt zur Widerlegung dessen, was gegen dieselbe von der Wirksamkeit der Engel hergenommen werden konnte, daß auch dasjenige, was Gott durch Mittelursachen bewirke, für göttliche Wirkung zu halten sey. So unterschied sich die christliche Vorstellung von den Engeln dadurch sehr bedeutend von der Vorstellung der heidnischen Philosophen, daß die Engel nur als Werkzeuge Gottes, nicht als selbständige Leiter der ihnen anvertrauten Dinge, und als letzte Urheber von Gnadenerweisungen gedacht wurden. Daraus folgte denn, was zugleich einen zweiten Unterschied begründete, daß die Christen den Engeln schlechthin alle göttliche Verehrung und Anbetung versagten. Ganz deutlich war im Neuen Testamente die Engelverehrung getadelt (Col. 2, 18), und der

Engel in der Apocalypse hatte alle Verehrung mit der Aeußerung abgelehnt, er sey nur ein Mitknecht der Menschen (Apoc. 19, 10. 22, 9): demnach erklären sich alle Kirchenväter dieser Zeit gegen Anrufung und Verehrung der Engel, weil diese allein Gott gebühre. Zwar deutet Origenes an, daß den Engeln eine gewisse Ehre und Achtung (ein θεραπεύεσθαι) zukomme (adv. Cels. VIII), und eben so sagt auch der Origenist Eusebius (Praep. evang. VII, c. 15), daß die Christen die Engel nach Verdienst (κατὰ τὸ προσῆκον) ehrten (τιμᾷν); und diese Achtung gegen die Engel, von denen man sich stets umgeben und begleitet glaubte, lag auch ganz in der Natur der Verhältnisse: aber es konnte diese Achtung gegen die Engel nach den entwickelten Vorstellungen sich doch nur dem Grade, nicht der Art nach von der Achtung gegen ausgezeichnete Menschen unterscheiden. Es fehlte derselben das Charakteristische der Verehrung Gottes, das Gefühl der Abhängigkeit: Wohlthaten konnte man von den Engeln nicht erbitten wollen.

Eben so wie die guten Engel für das Wohl der Menschen beschäftigt waren, so die Dämonen, um physisches und moralisches Uebel zu stiften und zu verbreiten. Zuvörderst sind sie Stifter der Abgötterei: sie lassen sich von den Heiden als Götter verehren, und sind Urheber der heidnischen Wunder und Orakel, wie auch durch ihre Hülfe magische Künste ausgeübt werden. Eine eigenthümliche Vorstellung der Kirchenväter war, daß die Dämonen in ihren falschen Religionen, um desto besser zu täuschen, die göttlichen Dinge nachahmten. So werde die Taufe in den heidnischen Lustrationen, das Abendmahl in den mithrischen Geheimnissen, und andere heilige Handlungen in den öffentlichen und heimlichen Gottesdiensten nachgeahmt (Tertull. de praescr. c. 40: diabolus ipsas quoque res divinorum sacramentorum in idolorum mysteriis aemulatur). Sie suchen demnach alle wahre Gotteserkenntniß zu verhindern, haben deshalb Socrates getödtet, die Juden zur Tödtung Christi angestiftet, hegen gegen die Chri-

sten besondern Haß, und sind Anstifter sowohl der Christenverfolgungen als der Ketzereien. Dagegen suchen sie die Menschen zum Unglauben und zu Sünden zu verleiten; sie können vermöge ihrer feinern Natur auch auf die Seele einwirken, und böse Gedanken und Begierden derselben einflößen. Auf der andern Seite fügen sie den Menschen auch äußern Schaden zu, und bringen Hungersnoth, Krankheiten und böse Zufälle hervor. Namentlich ist es eine allgemeine Annahme dieser Zeit, daß noch fortwährend Menschen von bösen Geistern besessen und durch mannichfache Krankheitszufälle gepeinigt, daß aber diese Dämonen durch Anrufung des Namens Jesu oder durch das Zeichen des Kreuzes vertrieben würden. Merkwürdig ist indeß die Bemerkung des Origenes, daß solche Zufälle von den Aerzten für natürliche Krankheiten erklärt würden (Comm. ad Matth. 17, 5. Opp. III, p. 574).

Dabei bemühen sich die Kirchenväter alle praktisch schädliche Folgerungen von diesem Dämonenglauben abzuwehren. Zuvörderst den Wahn, als ob der Sünder seine Vergehungen mit der Verführung der Dämonen entschuldigen könne. Sie bemerken dagegen, daß die Dämonen wohl zur Sünde reizen, aber nicht zwingen können; daß die Menschen im Kampfe mit denselben sich des göttlichen Beistandes erfreuen, und daß die Dämonen vor denen fliehen, die ihnen widerstehen. Ferner aber suchen sie die Zweifel zu beseitigen, welche aus dieser ungestörten Thätigkeit der Dämonen in Beziehung auf Gott entstehen konnten. Sie behaupten also zuerst, daß Gott sie absichtlich ungestört in ihrer Thätigkeit lasse, und beseitigen dadurch die mögliche Vermuthung, als ob es ihm an Macht fehle, dieselbe aufzuheben. Tatian sagt, der König der Welt läßt ihnen den Muthwillen, bis einst die Welt vergeht, und der Richter kommen wird. Als Grund dieser Zulassung des dämonischen Wirkens gaben die Kirchenlehrer aber an, daß die Christen Gelegenheit zum Kämpfen und Siegen, zur Erwerbung der Seligkeit durch freie Wahl

haben sollen. Zugleich sollen aber auch die Dämonen durch Vereitlung ihrer Hoffnungen beschämt und bestraft werden (Clem. Strom. IV, p. 601. Origenes in Numer. homil. XIV. in Exod. homil. VIII). Das endliche Schicksal der Dämonen ist aber ihre Verdammniß durch das jüngste Gericht. Justinus hatte nach Irenaeus V, c. 26 die eigenthümliche Meinung, daß der Teufel vor Christo seine Verdammniß noch nicht gewußt, sondern sie erst aus den Reden Christi erfahren habe. Die meisten Kirchenväter sprachen nun den Dämonen die Hoffnung, durch Besserung ihr Schicksal zu ändern, ganz ab, und nahmen ewige Strafen derselben an. Origenes dagegen behauptete eine unverlierbare Besserungsfähigkeit aller vernünftigen Wesen, folglich auch der Dämonen, und nahm an, daß in Folge der Besserung auch die Strafen enden würden. Sein System über die Schöpfung und die vernünftigen Geschöpfe muß aber jetzt im Zusammenhange dargestellt werden.

§. 31.

Vorstellungen des Origenes über Weltschöpfung und die vernünftigen Wesen.

Origenes hatte über Weltschöpfung und den ursprünglichen Zustand der vernünftigen Wesen ganz eigenthümliche Vorstellungen, welche er insbesondere in seinen Büchern de principiis vorgetragen hat. Die Grundsätze, von welchen er dabei ausging, und auf welche er dieses System stützte, waren: 1) daß die Welt allein der vernünftigen Wesen wegen erschaffen sey; 2) daß von der Idee Gottes alle Bestimmungen, die auf Willkür und Veränderlichkeit deuteten, fern gehalten werden müßten; 3) daß die Freiheit der vernünftigen Wesen etwas unverlierbares sey, und 4) daß die Verhältnisse und Schicksale aller vernünftigen Wesen lediglich Resultate ihres freien Verhaltens seyen.

Demnach nahm er an, daß eine ursprüngliche Ungleich-

heit der vernünftigen Wesen in Rücksicht auf ihre Kräfte und ihren Zustand sich nicht denken lasse, weil diese Annahme auf eine grundlose Willkür in Gott führe. Alle vernünftige Wesen seyen vielmehr ursprünglich völlig gleich geschaffen, aber mit Freiheit begabt, um sich das Gute als freies Eigenthum aneignen zu können, folglich aber auch nothwendig der Veränderlichkeit fähig. Da nun diese vernünftigen Wesen von ihrer Freiheit einen verschiedenen Gebrauch machten, und sich zum Theil mehr oder weniger von dem Guten entfernten, so entstand eine große sittliche Ungleichheit unter ihnen, welcher gemäß die göttliche Gerechtigkeit ihnen nun auch einen verschiedenen äußern Zustand anweisen mußte. Deshalb schuf Gott die Welt, und gab ihr eine solche Einrichtung, daß sie allen diesen Geisterklassen angemessene, ihrer moralischen Würdigkeit entsprechende Wohnsitze darbot. So wurden einige Geister in die Gestirne versetzt: andere als Engel, aber auch in verschiedenen Klassen nach dem Grade ihrer Würdigkeit zu Werkzeugen bei der Regierung der Welt bestimmt; noch andere mit menschlichen Körpern bekleidet: endlich die bösen Geister noch tiefer verstoßen. So ist die Verschiedenheit entstanden von himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen.

Alle diese Geschöpfe behalten stets ihre Freiheit, und können, wenn sie dieselbe zum Guten anwenden, sich aus den niedern Ordnungen zu höheren emporarbeiten. Demnach bleibt auch der Teufel besserungsfähig, und wird, wenn er sich gebessert hat, in einen glücklichen Zustand zurückkehren. Der Zweck dieser Welt ist, den vernünftigen Wesen solche Wohnsitze zu gewähren, wie sie ihrer moralischen Beschaffenheit angemessen, und ihrer moralischen Veredlung förderlich sind. Hat sie diesen Zweck erfüllt, so wird sie zerstört werden.

Auf diese Weise glaubte Origenes, ohne eine grundlose Willkür in Gott anzunehmen, die verschiedene Stellung der vernünftigen Geschöpfe zu erklären, und namentlich auch es zu erklären, daß einige Menschen mit vorzüglichen Talenten,

oder in einer äußerlich glücklichen Lage geboren werden, während es andern an diesen Vorzügen gebreche. Alle diese Verschiedenheiten hatten ihren Grund in dem Verhalten der Seele in einem frühern Zustande. Origenes versucht auch diese Theorie aus den heiligen Schriften zu rechtfertigen. Den Ausdruck καταβολὴ τοῦ κόσμου, der in der heiligen Schrift von der Schöpfung gebraucht wird, deutet er de Princip. II, c. 5 §. 4 von dem Herabstürzen der Seelen aus einem höhern Zustande: eben so soll ψυχή von ψύχος Kälte genannt seyn, deshalb weil die Seele in dem Eifer für das Gute kalt geworden sey (de Princ. II, c. 8). Die Liebe Gottes gegen Jacob, und sein Haß gegen Esau, ehe beide geboren wurden, wovon Paulus Röm. 9, 11 ff. rede, ließen sich auf eine Gottes würdige Weise nur so denken, daß sie sich in einem früheren Zustande das Wohlgefallen und Mißfallen Gottes zugezogen hätten. Endlich schien dem Origenes in dem Ausspruche Röm. 8, 20, daß die Creatur der Vergänglichkeit (ματαιότητι) unterworfen sey, nicht freiwillig, sondern durch den Willen dessen, der sie unterworfen hat, ausgesprochen zu werden, daß die schon früher vorhandenen Seelen erst nachher an die irdische Körperwelt geknüpft seyen.

An diese Vorstellung des Origenes von dem Zwecke der Schöpfung der gegenwärtigen Welt, schloß sich die andere von einer unzähligen Reihe Welten, die vor derselben gewesen sey, und von einer andern, die auf dieselbe folgen werde, an. Gott ist nach ihm von Ewigkeit her Schöpfer und nie ohne Geschöpfe gewesen. Es läßt sich nicht denken, daß Gott vor der Weltschöpfung eine Ewigkeit hindurch müssig und unbeweglich gewesen sey, ohne seine Güte und Allmacht wirksam seyn zu lassen. Es würde ja auch eine Veränderung mit Gott stattgefunden haben, wenn er von dem Nichterschaffen zum Schaffen übergegangen wäre, was eben so wenig denkbar ist. So hat es von jeher Welten gegeben, welche aber immer der jedesmaligen moralischen Beschaffenheit der vernünf-

tigen Wesen, denen sie zum Wohnsitze dienen sollten, angemessen seyn mußten. Da nun diese Moralität wechselte, so mußten auch die Welten wechseln: wenn eine Welt ihrem Zwecke nicht mehr entsprach, so wurde sie zerstört, und eine andere dem nunmehrigen Bedürfnisse der vernünftigen Wesen angemessene gebildet. So ist die gegenwärtige Welt für gefallene Geister gebildet: sie wird vergehen, wenn ihr Zweck erreicht ist. Da aber die Geister immer ihre Freiheit behalten, und immer wieder sündigen können, so kann immer wieder einmal eine Welt wie die gegenwärtige nothwendig werden und von Gott geschaffen werden.

Ungeachtet dieser Annahme einer unendlichen Weltenreihe verwarf Origenes dennoch die Meinung von einer unerschaffenen Materie auf das entschiedenste, und erklärte dieselbe für eben so gefährlich als den Atheismus (Fragm. Comm. in Genesin. De princ. II, c. 1 §. 4). Um sich den scheinbaren Widerspruch, der in diesen Ansichten liegt, aufzulösen, muß man sich an die ähnliche Vorstellung des Origenes von der ewigen Zeugung des Logos erinnern, und daß nach der Philosophie dieser Zeit zwischen Ursach und Wirkung keine Zeitfolge nothwendig war. Origenes dachte sich also die Materie als von Ewigkeit her geschaffen, d. h. als ewige Wirkung des Willens Gottes und durch diesen Willen fortwährend bestehend.

Einzelne Theile dieser Theorie des Origenes lassen sich schon bei ältern Philosophen nachweisen. So lehrte Plato die Präexistenz der Seelen, und daß dieselben zur Strafe ihrer Vergehungen in Körper versetzt seyen. Eine unendliche Weltenreihe nahmen die Stoiker an, dachten aber dieselben als das Product einer physischen Nothwendigkeit, nicht moralischer von einem höchsten Wesen frei gewollter Zwecke. — Indeß scheint sich unter den christlichen Theologen der alexandrinischen Schule jenes System des Origenes schon vorbereitet zu haben: die Spuren desselben, welche sich in den vorhandenen Schriften des Clemens finden, sind zwar dunkler: da-

gegen versichert Photius (Cod. 109), daß Clemens in seinen Hypotyposen eine anfangslose Materie, viele Welten vor Adam und Seelenwanderungen lehrte. Auf jeden Fall hat aber erst Origenes dem eben dargestellten Systeme eine vollständige und zusammenhängende Entwickelung gegeben.

Dieses System des Origenes ist nie in die allgemeine Kirchenlehre übergegangen. Von den Anhängern des Origenes im dritten Jahrhunderte wurde es zwar wohl meistens festgehalten, nicht als ob es zur Kirchenlehre gehöre, sondern als der Gnosis angehörig, eine weitere theologische Entwickelung, die der Kirchenlehre nicht widerspreche: dagegen fand es auch Bestreiter, insbesondere den Methodius, der in seinem Buche περὶ ἀναστάσεως (Photius Cod. 234) die Lehre des Origenes bestritt, als ob der Körper der Seele als eine Fessel angelegt sey, in dem andern περὶ γεννητῶν aber die Lehre von einer unendlichen Weltenreihe bekämpfte.

§. 32.

Vorstellungen von der Natur des Menschen überhaupt.

Münscher I, 315.

Obgleich anthropologische Vorstellungen nie als Dogmen betrachtet worden sind, so hängen sie doch mit den Dogmen über die moralische Natur und die Bestimmung des Menschen so genau zusammen, daß man, um die Entwickelung der letztern und ihre Gründe richtig aufzufassen, auch die erstern, wie sie gleichzeitig Geltung hatten, kennen muß.

Duncker apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. P. I. II. Gott. 1844. 50. 4.

Unter den platonischen Philosophen wurden allgemein drei Theile, aus denen der Mensch bestehe, unterschieden, das πνεῦμα, der vernünftige freie Geist, die ψυχή, das sinnliche Lebensprincip, die Quelle der Empfindungen und Neigungen, und σῶμα, der materielle Körper. Diese zur Zeit der Apo-

stel ziemlich allgemein verbreitete Dreitheilung wird auch 1. Theff. 5, 23 und Hebr. 4, 12 angenommen, und von den meisten griechischen Theologen festgehalten. So betrachtet Justinus Martyr (de resurrect. b. Grabe II, p. 188) den Körper als die Wohnung der Seele, die Seele als die Wohnung des Geistes. Andere KV. dagegen nennen das ganze geistige, dem Menschen wesentlich angehörige Princip ψυχή, das eigentliche Ich, und verstehen unter πνεῦμα den göttlichen Geist, der sich mit der Seele vereinigt, um sie zu stärken und zu reinigen. So faßt Tatian diese Unterscheidung des πνεῦμα und der ψυχή auf. Das πνεῦμα ist ihm der göttliche Geist, der vor dem Sündenfalle mit der Seele verbunden gewesen, und durch denselben verloren gegangen sey, der sich aber dem Menschen, der dem Guten eifrig nachstrebe, wieder mittheile. Aehnlich Irenäus. Nach Irenäus (V, 6, 1. 9, 1) besteht nur der vollkommene Mensch (perfectus homo) aus Leib, Seele und Geist, der Geist ist das Göttliche in dem Menschen, die Seele steht zwischen Geist und Fleisch mitten inne, und kann sich dem Einen oder dem Andern zuwenden. Deutlicher Origenes. Nach ihm ist das πνεῦμα der Logos, der sich der Menschheit mitgetheilt hat, und an welchem eine Seele mehr, die andere weniger theilnimmt. Wenn sich die Seele in dem Bösen verliert, so trennt sich der Geist von ihr, und wird im Tode ganz von ihr losgerissen, während bei dem Gerechten die Seele mit dem Geiste in das Himmelreich eingeht. Auch Tertullianus de anima verwirft den Unterschied zwischen Seele und Geist als Theile des geistigen Princips im Menschen. Lactanz (de opificio Dei c. 18) führt zwar die Gründe für und wieder denselben an, ohne zu entscheiden, redet aber doch in andern Stellen nur von zwei Theilen des Menschen.

Die meisten Kirchenväter nennen zwar die Seele unkörperlich, können sich aber doch von allen körperlichen Vorstellungen in Beziehung auf dieselbe nicht losmachen, sondern denken sie sich als einen feinern Körper, welcher, leichter als

der materielle, luftartig den Körper erfüllt, und sonach genau die Gestalt hat, wie der Körper. Natürlich fand hier in Rücksicht auf die Feinheit, in der man sich das Wesen der Seele dachte, ein mannichfaltiger Unterschied statt. So meint Tatianus, die Seele sei aus vielen Theilen zusammengesetzt, damit sie durch den Leib sich offenbaren könne. Irenäus hält die Seele für einen Hauch, und glaubt, daß sie die Gestalt des Körpers annehme, den sie bewohne, gleichwie Wasser, was in ein Gefäß gegossen werde, die Gestalt dieses Gefäßes (Iren. adv. haer. II, c. 19. V, c. 7. § 1). Am stärksten spricht sich Tertullian (de anima) in dieser Art aus. Er behauptet geradezu, daß die Seele körperlich sey, weil sie sonst keiner Vergeltung fähig wäre, und beruft sich dafür auf die Parabel Christi von Lazarus, wo dem Lazarus nach seinem Tode noch Finger zugeschrieben würden. Unsichtbar sey die Seele nur für das leibliche Auge: Johannes habe, als er im Geiste gewesen sey, die Seele der Märtyrer gesehen. Tertullian denkt sich die Seele, wie Irenäus, als mit dem Körper gleich gestaltet, so fern sie den ganzen Körper ausfüllt, seit Gott sie in denselben eingeblasen hat, und daß sie eben solche Glieder hat, wie der Körper, und sich, eben so wie der Körper wächst, ausdehnt. — Dagegen bestreitet Origenes weitläuftig diese materielle Ansicht von der Seele, besonders durch den Grund, daß ein körperliches Wesen keine Begriffe von unkörperlichen Dingen würde haben können: er erklärt daher die Seele für unkörperlich und unsichtbar. Gegen ihn suchte aber Methodius die Körperlichkeit der Seele zu erweisen mit ähnlichen Gründen wie die, deren sich Tertullian bediente (*Ἀποστολικῶν ῥητῶν ἑρμηνεία* b. Phot. cod. 234).

Was den Ursprung der Seelen betrifft, so dachten sich die meisten Kirchenväter nach Gen. 2, 7 die Seele Adams als einen Hauch Gottes, als eine Emanation aus dem göttlichen Wesen, wie dies Tertullian de anima am allerstärksten ausspricht. Nur die Alexandriner widersprachen auch hier: Cle-

mens (Strom. II, p. 468) verwirft nachdrücklich die Meinung, als ob wir ein Theil von Gott und gleichen Wesens mit ihm (*ὁμοούσιοι τῷ θεῷ*) seyen, weil ja Gott dann in einigen seiner Theile sündigen würde: er erklärt den Menschen durchaus für ein Geschöpf Gottes. — Ueber den Ursprung der Seelen der Nachkommen Adams finden sich ebenfalls verschiedene Meinungen, obgleich sich nur wenige Kirchenlehrer über diesen Gegenstand erklären. Tertullian nimmt seiner sinnlichen Ansicht von der Seele gemäß eine Zeugung der Seelen an, so daß in demselben Augenblicke, wo von dem Körper ein Körper, von der Seele eine Seele gezeugt wird, und daß also alle Menschenseelen von der Seele herkommen, welche Gott dem Adam eingehaucht hat. Er beruft sich dafür insbesondere auf die Aehnlichkeit der Gemüthsart, welche sich so oft zwischen Kindern und Aeltern bemerken lasse (de anima c. 20 bis 27). Lactanz (de opificio Dei c. 19) läugnet dagegen die Zeugung, und nimmt an, daß die Seelen allen Menschen von Gott eingehaucht würden. Noch weniger konnten natürlich die Alexandriner sich mit der Vorstellung einer Zeugung der Seelen befreunden. Clemens (Strom. VI, p. 808) verwirft dieselbe entschieden, und scheint bereits eine Präexistenz der Seelen anzunehmen, welche nachher in dem Systeme seines Schülers Origenes einen wichtigen Platz einnahm. In der Schule des Origenes blieb die Präexistenz der Seelen vorherrschende Meinung. Sie war von dem Pierius angenommen: von dem Pamphilus wurde dieselbe zwar nur dahin vertheidigt, daß sie der Kirchenlehre nicht widerspreche, doch neigt sich Pamphilus offenbar selbst zu derselben hin.

In Beziehung auf die Dauer der Seele sind mehrere Väter des zweiten Jahrhunderts der Meinung, daß dieselbe von Natur nicht unsterblich sey, sondern die Unsterblichkeit als eine besondere Gnadengabe von Gott erhielte. So Justinus, Tatianus und Theophilus. Nach ihnen erhalten die Seelen der Frommen diese Gnadengabe der Unsterblichkeit:

dagegen die Seelen der Gottlosen dauern nur so lange fort, als Gott sie gestraft wissen will. Theophilus ad Aut. II, 27 sagt, daß Adam von Natur weder sterblich noch unsterblich erschaffen sey, sondern zu beidem fähig (δεκτικὸς ἀμφοτέρων). Auch nach den Rabbinen werden die Seelen der gottlosen Israeliten und der Götzendiener in der Gehenna vernichtet werden: und sie bezeichnen diese Vernichtung als den zweiten Tod (Epistolam vulgo ad Hebraeos inscriptam ad Ephesios datam esse demonstrare conatur E. M. Roeth, Francof. ad M. 1836 p. 37 ss.). Schon der christl. Philosoph Nemesius (wahrsch. Bisch. v. Emesa um 380) de natura hominis c. 1 sagt, die Hebräer lehrten, daß der Mensch weder sterblich noch unsterblich erschaffen sey, daß die, welche den fleischlichen Leidenschaften folgten, auch dem Wechsel des Fleisches unterlägen, daß aber die Tugendhaften die Unsterblichkeit erlangten. Diese Meinung wurde indeß bald verlassen, und im 3. Jahrh. nur von Arnobius und Lactantius (instit. VII, 5: immortalitas non sequela naturae, sed merces praemiumque virtutis est) noch behauptet: Irenäus, Tertullian und Origenes halten dagegen dafür, daß die Seele von Natur unsterblich sey. — Eine merkwürdige Meinung über die Seele sprachen im 3. Jahrh. einige arabische Lehrer aus, die da behaupteten, die Seele sterbe mit dem Körper, und werde bei der Auferstehung mit demselben wieder auferweckt. Sie betrachteten also die Seele als unzertrennlich an den Körper gebunden, gleichwie eine Eigenschaft des Körpers, die also mit demselben gleiche Schicksale erleiden müsse. Diese Meinung konnte leicht in einer Zeit entstehen, wo man fast allgemein den Körper als den Hauptheil der menschlichen Persönlichkeit betrachtete, so daß mit dem Tode desselben die Persönlichkeit desselben erlösche, und daß nur erst nach der Auferweckung des Körpers die menschliche Persönlichkeit wiederhergestellt würde, und Vergeltung stattfinden könne. Es ge-

lang dem Origenes, jene arabischen Lehrer von ihrem Irrthüme zurückzubringen (Euseb. hist. eccl. VI, c. 37).

§. 33.

Von der Schöpfung und dem ursprünglichen Zustande des Menschen.

Daß der Mensch durch die Gnade Gottes als das vorzüglichste mit vielen hohen Vorzügen begabte Geschöpf geschaffen sey, das erkennen alle Lehrer dieser Zeit an, und die meisten behaupten, daß allein des Menschen wegen die Welt geschaffen worden sey. Theophilus von Antiochien (II, c. 28) und Irenäus (IV, c. 14) weisen darauf hin, daß zwar Gott die andern Dinge durch den Logos geschaffen habe; als aber der Mensch hervorgebracht werden sollte, vereinte sich der Vater mit dem Logos und dem Geiste zu diesem Werke, indem er sie anredete: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sey." Lactantius (de opificio) macht bemerklich, daß der Mensch zuletzt geschaffen sey als das vornehmste Geschöpf, und als dasjenige, um dessentwillen alles übrige hervorgebracht sey.

Nach Gen. 1, 26 setzte man den Vorzug des Menschen besonders darein, daß er nach Gottes Ebenbilde geschaffen sey: indeß noch Epiphanius haer. LXX §. 2 u. 3 sagt, daß die Kirchenlehre nichts näheres darüber bestimme, worin dieses Ebenbild bestehe, ob im Körper, oder in der Seele, oder in beiden. Schon aus dieser Aeußerung eines streng orthodoxen Kirchenlehrers im vierten Jahrh. läßt sich erwarten, daß in den drei ersten Jahrh. eine große Mannichfaltigkeit der Meinungen über diesen Gegenstand vorhanden war.

Viele Kirchenväter beziehen das Ebenbild Gottes auf den Körper, der nach Gottes Bilde geformt sey. So Justinus, Irenäus und Lactantius. Indeß mögen sie dieß zunächst

auf den Logos bezogen haben, nach dem Vorgange Philo's, der ja auch den Menschen nach dem Bilde des Logos geschaffen seyn ließ. So auch Clemens Cohort. p. 78. Desgleichen nimmt Tertullian ausdrücklich an (de resurrect. carnis c. 6. adv. Prax. c. 12), daß der Mensch nach dem Bilde des Sohnes geschaffen sey. Da es Gen. 1, 26 heißt, der Mensch sey geschaffen κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, ad imaginem et similitudinem nostram, so unterscheiden demnach Irenäus (IV, c. 4) und Tertullian (de baptismo c. 5) zwischen Bild und Aehnlichkeit. Sie beziehen das Bild auf den Leib, welcher nach dem Bilde Gottes geformt sey, die Aehnlichkeit aber auf die moralischen Eigenschaften, Vernunft und Freiheit, und die an derselben haftende Unsterblichkeit und Seligkeit. — Die alexandrinischen Lehrer, welche überhaupt alle körperliche Vorstellungen von der Gottheit fern zu halten suchten, konnten natürlich mit jenen Meinungen nicht übereinstimmen. Sie reden häufig von dem göttlichen Ebenbilde, eifern aber sehr dagegen, dasselbe in dem Körper aufzusuchen. Darin war ihnen schon Tatian vorangegangen, welcher das Ebenbild Gottes in die Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit setzte. Clemens und Origenes kommen in ihren Vorstellungen darüber völlig überein Auch sie unterscheiden das Bild und die Aehnlichkeit Gottes. Das Bild Gottes sind ihnen die vernünftigen und moralischen Anlagen, welche den Menschen anerschaffen sind, die Aehnlichkeit beruhe aber auf den tugendhaften Gesinnungen, welche sich der Mensch selbstthätig aneignet. Dann aber betrachten sie den Logos als das eigentliche Bild Gottes: nach diesem ist erst die menschliche Seele geschaffen, die daher genau genommen ein Bild des Bildes Gottes ist.

Die Bestimmung des Menschen war, mit Vernunft und Freiheit begabt, Gott ähnlich zu werden, aus freier Wahl das Böse zu meiden, und das Gute sich anzueignen, um sich dadurch der ihm bestimmten Seligkeit würdig zu machen. Alle

Kirchenlehrer dieser Zeit behaupten die Freiheit des Menschen auf das entschiedenste: dagegen sind sie noch weit davon entfernt, eine dem Menschen anerschaffene Weisheit und Tugend zu behaupten. Adam hatte nach ihnen alle Anlagen zur Vollkommenheit empfangen, aber er sollte dieselben frei ausbilden, und sich dadurch die Vollkommenheit selbst erwerben. Sonach war der Mensch, als er geschaffen wurde, einem mit herrlichen, aber noch unausgebildeten Anlagen ausgerüsteten Kinde ähnlich (Theophil. ad Autol. II, Irenaeus IV, c. 38, Clemens Strom. VI, p. 788). Zu den Vorzügen des Menschen vor dem Sündenfalle rechnen sie aber nach Gen. 1, 26 noch die Herrschaft über alle Thiere (Theophil. ad Autol. II, c. 27, Novat. de trin. c. 1). Clemens Strom. II, p. 483 betrachtete diese Herrschaft als einen Theil des Bildes Gottes (τὴν πρὸς τὸ ἄρχειν ὁμοιότητα). Erst in Folge des Sündenfalls sollte der Mensch diese Herrschaft verloren haben, und die Unbiegsamkeit der Creatur und die Raubbegier der wilden Thiere eingetreten seyn.

Wie die Kirchenväter, mit Ausnahme der Alexandriner, die ganze Schöpfungsgeschichte eigentlich nahmen, so auch die Beschreibung des Paradieses. Theophilus meint, so wie der erste Mensch weder ganz sterblich noch ganz unsterblich gewesen sey, so sey auch das Paradies ein Mittelding zwischen Himmel und Erde gewesen: er verlegt dasselbe in die östliche Gegend der Erde (ad Autol. II, c. 34). Tertullian (Apolog. c. 47) setzt es jenseit des heißen Erdgürtels, so daß es durch diesen von der übrigen Welt abgesondert sey. Die Alexandriner folgten dagegen dem Philo, indem sie die Erzählung von dem Paradiese allegorisch erklärten. Von den allegorischen Erklärungen des Clemens ist nur Einzelnes bekannt: Origenes verstand unter dem Paradiese den dritten Himmel, in welchem die Seelen vor ihrem Falle gewohnt hätten, und bewies dieß aus 2. Cor. 12, 2. 4, wo τρίτος οὐρανός und παράδεισος gleichbedeutend gebraucht werde: demnach war ihm die Vertreibung der Menschen aus dem Para-

diese die Verstoßung der Seelen in irdische Körper. Eben so versetzten auch die Valentinianer das Paradies in den dritten Himmel; um so mehr wurde Origenes wegen dieser Meinung von dem Methodius heftig ergriffen.

§. 34.

Von dem Sündenfalle und den Folgen desselben für das Menschengeschlecht.

Bretschneider, Dogm. II, 88.

Alle Kirchenlehrer sind darin einig, daß die ersten Menschen im Besitze der vollsten Freiheit waren, daß also ihr Sündenfall allein ihre Schuld wär, obgleich sie durch den Satan zur Sünde angereizt wurden. Die Geschichte des Sündenfalls wurde indeß von ihnen verschieden aufgefaßt.

Die Meisten nahmen dieselbe buchstäblich, und glaubten, einer schon ältern jüdischen Meinung folgend (Sap. 2, 24), daß der Teufel in der Gestalt der Schlange die Menschen verführt habe, Gott ungehorsam zu seyn, und von dem verbotenen Baume zu essen. Daher denn auch der Teufel *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* nach Apoc. 12, 9 genannt wurde. — Zur Erläuterung des Verbotes Gottes müssen schon früh Manche angenommen haben, daß die Frucht des verbotenen Baumes an sich todbringend und giftig gewesen sey. Diese bestreitet Theophilus (II, c. 34) und bemerkt, daß die Frucht an sich gut gewesen sey, und Erkenntniß verliehen habe. Aber Adam sey damals noch ein Kind und der Erkenntniß nicht fähig gewesen: daher sey ihm der Genuß als schädlich untersagt worden. Die Sünde selbst wird von allen Kirchenlehrern in den Ungehorsam gegen das göttliche Gebot gesetzt. Justinus cohort. p. 19 f. bemerkt indeß, daß der Ungehorsam nicht die einzige Sünde der ersten Menschen gewesen sey: sondern sie hätten auch dadurch gesündigt, daß sie sich vom Teufel hätten bereden lassen,

es gebe mehrere Götter, und sie selbst könnten Götter werden. Die Schlange habe ihnen nämlich versprochen, wenn sie von jenem Baume äßen, so würden sie wie Götter seyn. So sey bei jenem Sündenfalle zuerst der Wahn von vielen Göttern unter die Menschen gekommen, und habe sich von da an erhalten. Eben so sagt auch Theoph. ad Autol. lib. II, p. 104, daß der Teufel durch die Worte ἔσεσθε ὡς θεοί den Götzendienst unter die Menschen zu bringen gesucht habe.

Indeß nahmen Viele an der buchstäblichen Auffassung der Erzählung Anstoß. Selbst Irenäus trägt in einem Fragmente (Opp. ed. Massuet. p. 344) Zweifel gegen dieselbe vor: entschieden erklären sich die Alexandriner für die allegorische Erklärung der Erzählung. Philo war ihnen darin vorangegangen, indem er die erste Sünde für die Wollust erklärte, wozu Adam durch den Anblick der Eva verführt worden sey. Diese Erklärung hatten auch die Encratiten angenommen, daraus aber die Sündlichkeit und Verwerflichkeit des Ehestandes gefolgert. Als daher Clemens auch sich dieselbe aneignete, gab er ihr eine solche Wendung, daß keine solche Folgerung mehr daraus gezogen werden konnte. Er erklärt die Schlange, welche auf dem Bauche kriecht, für ein Bild der Wollust, und setzt Adams Sünde darein, daß er zu früh sich zur Lüsternheit nach seiner Frau verleiten ließ zu einer Zeit, wo sie beide noch zu jung waren (Strom. III, p. 554. 559). So war also durch das göttliche Verbot nicht die Verwerflichkeit der Ehe überhaupt ausgesprochen, sondern es bezog sich blos auf die Zeit, wo Adam und Eva noch nicht die erforderliche Reife hatten.

Origenes, welcher das Paradies in den dritten Himmel versetzte, mußte natürlich auch den Sündenfall ganz anders fassen. Er findet in demselben die Sünde der von Gott unsterblich erschaffenen Seelen beschrieben, in deren Folge dieselben aus dem Himmel auf die Erde hinabgestoßen wurden, und erklärt die Thierfelle, mit denen darauf die Menschen

von Gott bekleidet seyn sollen, für die irdischen Körper, in welche die Seelen eingeschlossen worden wären.

Was die Folgen des Sündenfalls für das ganze Menschengeschlecht betrifft, so setzen die Kirchenlehrer dieselben darein, daß durch denselben 1) Sünde und 2) Tod in die Welt gekommen sey, nach Röm. 5, 12: durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Zuerst die Sünde, indem die Menschen von Gott entfremdet, und für die Verführung des Teufels und der Dämonen empfänglicher, nach Methodius (b. Photius cod. 234) durch Steigerung der Sinnlichkeit und der sinnlichen Lust, geworden seyen. Indeß wird von ihnen nachdrücklich festgehalten, daß durch den Sündenfall die menschliche Freiheit nicht verloren gegangen sey, daß vielmehr noch jetzt ein jeder, welcher sündigt, durch eigene Schuld sündigt: daß auch die Anreizungen der Dämonen nicht unwiderstehlich seyen, und daß auf dieser Freiheit erst die Zurechnungsfähigkeit des Menschen ruhe, da ohne dieselbe keine Belohnung der Tugend und Bestrafung des Lasters gedenkbar sey. Sonach war also durch den Sündenfall die Aehnlichkeit Gottes, aber nicht das Ebenbild verloren. Dabei lehren sie, daß durch Christum und seinen Gehorsam am Kreuzesholze der Ungehorsam der Menschen, welcher im Anfange am Holze begangen war, geheilt sey, daß wir, wie wir in dem ersten Adam Gott durch Uebertretung beleidigt hätten, so durch den andern Adam wieder mit Gott versöhnt seyen (Iren. V, c. 16), daß uns Christus von der Macht des Teufels, in welche wir durch Adams Sündenfall gerathen seyen, wieder erlöset habe (Iren. III, 23), daß uns durch Christum Leben und Unsterblichkeit wieder gebracht sey. Nur durch eigenthümlichen Ausdruck weicht Tatian hier ab, wenn er lehrt, die Menschen hätten durch den Sündenfall den Geist Gottes verloren, und seyen deßhalb dem Bösen mehr offen: sie könnten aber mit jenem Geiste wieder in Verbindung kommen und dadurch Unsterblichkeit wieder gewinnen.

Ueber die Art und Weise, wie es zu erklären sey, daß in Folge der ersten Sünde Adams die Menschen der Verführung zur Sünde mehr ausgesetzt worden seyen, findet sich bei diesen Kirchenvätern nichts. Zuerst versucht Tertullian eine solche Erklärung durch die Vorstellung von einer von Adam auf seine Nachkommen vererbten Sündhaftigkeit. Wie er nämlich annahm, daß auch die Seelen sich durch Zeugung fortpflanzten, und daß daher die Gemüthsart der Kinder der der Eltern auffallend ähnlich sey; so lehrte er auch, daß die durch die erste Sünde in Adam bewirkte Verderbtheit sich durch die Zeugung auf seine Nachkommen vererbt habe und daß daher der Seele ein malum quodammodo naturale durch die Schuld ihres Ursprungs ex originis vitio anklebe (de anima c. 41 [originis vitium ist hier nicht die erste Sünde, noch weniger die Erbsünde] vgl. c. 3 u. c. 16). Es ist dieß der erste Keim der Lehre von der Erbsünde, indeß ist Tertullian noch weit davon entfernt, sich dieselbe als eine natürliche Unfähigkeit zu allem Guten zu denken: vielmehr macht auch er eben so entschieden als die übrigen Lehrer dieser Zeit die Fortdauer der menschlichen Freiheit geltend (adv. Marc. II, 5. 6. Exhort. ad castit. c. 2. 3. de anima c. 21): so daß also ungeachtet eines angeborenen Hanges zur Sünde und ungeachtet der Reizungen der Dämonen sich dennoch der Mensch aus freiem Entschlusse zur Tugend bestimmen kann. Noch weniger denkt er an eine Zurechnung der Sünde Adams: er erklärt vielmehr de bapt. c. 11 ausdrücklich das kindliche Alter noch für unschuldig.

Indeß findet sich auch jene eigenthümliche Ansicht des Tertullian in dieser Periode nur von Einem abendländischen Schriftsteller wiederholt. Cyprianus, der auch sonst dem Tertullianus gewöhnlich folgt, hat von ihm auch diese Meinung angenommen, aber er spricht sie nur beiläufig aus, ohne einen besondern Werth auf dieselbe zu legen.

Rettberg's Cyprian S. 318.

Eigenthümliche Meinungen finden sich noch bei Orige-

nes. Seine Aeußerungen über die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur müssen im Zusammenhange mit seinem ganzen Systeme aufgefaßt werden. Wenn er nämlich oft mit Beziehung auf Hiob 14, 4. 5 sagt, daß auch die Neugeborenen nicht ohne Sünden sind, daß alle Menschen von Natur zum Sündigen geneigt sind; so muß man sich erinnern, daß nach seinem Systeme die Seelen in einem früheren Zustande gesündigt haben und in irdische Leiber verstoßen sind, ferner, daß er eben diese Verbindung der Seele mit einem materiellen, mit sündlichen Neigungen behafteten Körper als eine Befleckung der ersteren betrachtet. Sonach war also die Sündhaftigkeit der Seelen nicht Folge der Sünde eines einzelnen Menschen, sondern eigener früherer Sünden, und der Verbindung mit einem irdischen Körper. — Fernere Folge des Sündenfalls ist nach Rom. 5, 12 der Tod, welcher durch die Sünde in die Welt kam. Die Alexandriner bemerken hier ausdrücklich, daß hier nicht an den leiblichen Tod zu denken sey. Clemens Strom. III, p. 540 sagt, daß durch eine natürliche Nothwendigkeit der Geburt der Tod folge, daß also Paulus Rom. 5, 12 nicht von dem leiblichen Tode sprechen könne, sondern von dem geistigen Tode im Gegensatz zu dem Leben, welches Christus uns wieder gewonnen. Eben so Origenes Comm. in Matth. P. XIII, §. 7. in Joann. XVII, §. 37, welcher schon seiner ganzen Ansicht nach den Tod nur als eine Wohlthat, nicht als eine Strafe betrachten konnte. Origenes in Ep. ad Rom. lib. VI, §. 6 erklärt den Tod, der durch die Sünde bewirkt sey, für eine Trennung der Seele von Gott (separatio animae a Deo mors appellatur, quae per peccatum venit). Dieser geistige Tod findet also theils hier schon auf Erden statt, theils aber auch nach dem körperlichen Tode. So waren alle Menschen vor Christo nach ihrem Abscheiden aus diesem Leben auch in diesem Sinne todt, weil sie fern von Gott im Hades eingeschlossen waren. Dagegen nahm Iren. III, 1. 2. u. Tertullian. adv. Hermog. c. 50 u. c. 52 an, daß Adams

Körper ursprünglich unsterblich erschaffen, und erst in Folge des Sündenfalls sterblich geworden sey. (Sie waren Chiliasten, und konnten daher den Körper nicht für ein Hinderniß einer höhern Seligkeit halten.)

§. 35.

Theodicee.

Wie die Kirchenlehrer dieser Zeit über den Ursprung der Uebel dachten, und wie sie Gott in Beziehung auf dieselben rechtfertigten, das ergiebt sich großentheils aus dem bisher Gesagten. Eben so wie die Gnostiker erklärten sie, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sey: statt aber eine ewige unvollkommene Materie und einen unvollkommenen Weltenschöpfer, oder ein zweites, böses Princip anzunehmen, leiteten sie das Uebel von der Schuld erschaffener Wesen, welche ihre Freiheit misbrauchten, ab.

1. Ueber den Ursprung des moralischen Bösen. Alle Kirchenlehrer stimmen nämlich darin überein, daß das moralische Böse allein aus dieser Quelle fließe. Gott verlieh den vernünftigen Wesen Freiheit, weil nur durch dieselbe Tugend möglich und verdienstlich wurde: aber deshalb mußte ihnen auch die Möglichkeit zum Sündigen bleiben. So kam die Sünde durch den Misbrauch der Freiheit in die Welt; und so wird sie noch jetzt von den Menschen geübt: denn obgleich die Dämonen zu derselben anreizen, so sind doch die Menschen immer noch durchaus frei und im Stande jenen Anreizungen zu folgen oder zu widerstehen.

Clemens von Alexandrien ist der erste, welcher in dieser Beziehung zwischen einem wirkenden und zulassenden Willen Gottes unterscheidet. Er bemerkt nämlich über die Verfolgungen, daß dieselben nicht durch den Willen Gottes bewirkt, sondern nur von ihm zugelassen würden (Strom. IV, p. 602). Eben so Origenes de princip. III, c. 2: das Böse geschieht

nicht ohne Gott, aber nicht durch Gott. Dabei macht Clemens eben so wie Origenes darauf aufmerksam, daß Gott auch die bösen Handlungen der Menschen zum Guten lenke, daß er auch die verwerflichen Thaten derselben so zu leiten wisse, daß sie zur allgemeinen Wohlfahrt beitrügen (Strom. I, p. 367. Orig. in Num. hom. XIV).

2. Ueber den Ursprung des physischen Uebels finden sich dagegen mehrere Ansichten. Die vorherrschende ist die, daß dasselbe eine Folge der Sünde sey. Theophilus von Antiochien (II, c. 27) stellt die Verschlechterung der ursprünglich durchaus gut geschaffenen Creaturen als eine natürliche Folge des Sündenfalls dar. So wie nämlich, wenn der Hausherr schlechter wird, auch das Gesinde verdirbt, so, meint er, seyen auch die Thiere und die andern irdischen Dinge schlechter geworden, seit der Mensch in Sünden versunken sey. Damit hängt denn die Meinung zusammen, daß nach dem Sündenfalle der Mensch die Herrschaft über die Creatur verloren habe. Tertullian faßt dagegen die physischen Uebel als Strafen auf, welche Gott der Sünden wegen über die Menschen verhängt habe, und nennt daher das moralische Uebel malum delicti, das physische malum supplicii (adv. Marcionem II, c. 14). Eben so auch Origenes, nur daß er in den Strafen den Zweck der Erziehung hervorhebt, und keine andere als Erziehungsstrafen anerkennt (c. Cels. IV). Außerdem schrieb man auch manche Uebel der Wirksamkeit der Dämonen zu, wie Athenagoras leg. c. 22 sagt, daß die Unordnungen in der Welt eine Wirkung des Teufels und seiner Engel seyen, sofern diese in der Luft und auf der Erde umherirrten und Uebel zu stiften suchten. Ganz eigenthümlich ist endlich die Ansicht des Cyprian (ad Demetrianum), daß die Welt zu altern anfange, und daher, als dem Ende nahe, ihre vorige Kraft nicht mehr habe.

Ganz heterodox ist die Meinung des Lactantius über den Ursprung des Bösen. Nach ihm mußte die Welt aus wider-

streitenden Dingen bestehen, damit das Gute durch den Contrast mit dem Bösen recht erkannt würde. Auch würde die Tugend ihren Werth verlieren, wenn sie nicht mit der Sünde zu kämpfen hätte. Da es nun für Gott unanständig war, selbst das Böse hervorzubringen, so brachte er zwei erhabene Wesen, den Sohn und den Teufel hervor, beide ursprünglich durchaus gut, von denen aber das zweite abfiel und böse wurde. So wie der Sohn die Quelle alles Guten, so ist der Teufel die Quelle alles Bösen: daher die Vermischung von Beidem in der Welt (Instit. II, c. 8).

Fünftes Capitel.

Geschichte der Lehre von dem Heile der Menschen durch Christum.

§. 36.

Lehre von Jesu Person.

Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes (s. vor §. 26). — J. A. Dorner's Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. 2 Bde. (in 4 Abth.). Stuttgart 1845 ff.

Den Juden und mehrern Gnostikern gegenüber behaupteten die katholischen Christen, daß Jesus der im A. T. verheißene Messias sey, und um den Einwürfen zu begegnen, daß nicht alle angegebene Kennzeichen in ihm eingetroffen seyen, nahmen sie entweder an, daß jene Stellen uneigentlich zu erklären, oder daß sie auf die zweite noch zu erwartende Erscheinung Christi zu beziehen seyen. Sie hielten ferner eben so sehr den Ebioniten, Cerinthianern und Carpocratianern gegenüber fest, daß Jesus nicht der Sohn des Josephs und der Maria, sondern daß er durch den Geist Gottes in dem Leibe der Jungfrau gezeugt worden sey, als sie den Irrthum

der Doketen verwarfen, daß er in einem bloßen Scheinkörper auf Erden erschienen sey. Justin, Irenäus und Tertullianus geben als Grund, weshalb Maria als Jungfrau den Heiland habe gebähren müssen, den an, weil Eva als Jungfrau von dem Teufel verführt worden sey. Auch in dieser Bemerkung zeigt sich die allgemeine Neigung der Kirchenväter die Geschichte des Falls mit der Geschichte der Erlösung zu parallelisiren. Gegen den Doketismus erinnert Irenäus, daß Jesus der Menschensohn heiße, daß er nach dem vierzigtägigen Fasten Hunger gefühlt habe, daß sein Leiden gar kein Verdienst gehabt habe, wenn er blos zum Scheine geduldet hätte. Tertullian, der darüber (de carne Christi) geschrieben hat, bemerkt noch außerdem, daß eine Täuschung, wie sie von den Doketen vorausgesetzt werde, der Wahrhaftigkeit Christi widerstreite.

Die Lehre von der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist bei den ältesten Kirchenlehrern noch sehr unentwickelt. Sie legen besondern Nachdruck darauf, daß Christus wirklich Fleisch angenommen hat, und so finden sich die Ausdrücke *σάρξ ἐγένετο*, *σαρκοποιεῖσθαι*, *ἀναλαμβάνειν σάρκα* sehr häufig bei ihnen: aber sie sprechen so davon, als ob der Logos blos einen menschlichen Körper, nicht auch eine menschliche Seele angenommen habe. So vergleichen sie die Menschwerdung Jesu mit den Göttererscheinungen der Heiden und den Engelserscheinungen der Juden, ohne auf den Unterschied hinzudeuten, den die menschliche Seele in der Person Christi begründete.

Um dieß richtig zu verstehen, muß man sich erinnern, daß bei der ersten Entwickelung der Lehre von der Person Jesu nur das zwiefache Interesse hervortrat, zuerst die Göttlichkeit Jesu gegen die Heiden und Juden, und die Wahrheit des menschlichen Körpers gegen die Doketen hervorzuheben und zu erweisen; daß aber ihnen die dogmatische Nothwendigkeit, Christo eine menschliche Seele beizulegen, noch nicht durch einen ähnlichen Gegensatz fühlbar gemacht war. Daher läugnen sie

auch das Daseyn seiner menschlichen Seele nicht ausdrücklich: sie reden nur von der Verbindung der Gottheit und Menschheit so, daß für eine Seele kein Platz bleibt, weil sie eben auf diesen Gegenstand und seine dogmatische Bedeutung noch nicht aufmerksam geworden sind. Am deutlichsten spricht darüber Justinus M. Apologia Minor c. 10, indem er als die Wesenstheile Christi angiebt λόγος, ψυχή und σῶμα, also ganz wie später Apollinaris. Eben so sichtbar ist es bei Clemens von Alexandrien, daß er eine menschliche Seele in Christo nicht annimmt. Er sagt Strom. VI, p. 775: Ὁ σωτὴρ ἀπαξαπλῶς ἀπαθής, der Heiland, also die gottmenschliche Person, war durchaus ohne alle πάθη, ohne alle Empfindungen: da er nun Paedag. III, p. 250 in der menschlichen Seele ein Dreifaches, das Vernünftige, das Princip des Zornes und das Begehrliche (λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν), unterscheidet; nach jener Stelle aber die beiden letztern Principe in Jesu nicht gewesen sind; so kann er keine menschliche Seele in demselben angenommen haben. — Alsbald erkannten indeß die Kirchenväter, wie wichtig es in dogmatischer Hinsicht sey, eine menschliche Seele in Christo anzunehmen, da Christus ja ohne dieselbe nicht vollkommener Mensch gewesen wäre, auch nicht als Vorbild der Menschen zur Nachfolge vorgestellt werden konnte, und seine Leiden entweder ganz geläugnet oder dem Logos beigelegt werden mußten. Zuerst gedenkt Irenäus derselben V, c. 1 (er gab seine Seele für unsere Seelen, und sein Fleisch für unser Fleisch: ψυχή ist nicht blos sinnliche Seele, denn Irenäus unterscheidet nicht πνεῦμα und ψυχή). Ausdrücklich aber bemerkt Tertullian, daß Christus eben sowohl eine menschliche Seele als einen menschlichen Körper angenommen habe (de carne Christi c. 11. 13. adv. Prax. c. 16); und wenn er in andern Stellen nur von der Annehmung des Fleisches redet, und in der Person Christi nur den Logos und das Fleisch unterscheidet (de carne Christi c. 5. 18. adv. Prax. c. 27), so ist unter Fleisch die ganze

Menschheit Christi zu verstehen. Origenes ist indeß der Erste, welcher sich über diesen Gegenstand in ausführlichere Erörterungen einläßt (bes. de Princip. II, c. 6). Nach ihm konnte sich Gott nicht unmittelbar mit einem Körper verbinden: um diese Verbindung möglich zu machen, mußte ein Wesen mittlerer Art dazwischen treten. Dieses Mittelwesen ist die vernünftige Seele, mit welcher sich der Logos unmittelbar vereinigte. Die Seelen nehmen in demselben Grade mehr oder weniger an dem Logos Theil, als sie mehr oder weniger ihren Schöpfer und die Tugend lieben. Die Seele Jesu hing von dem Anfange der Schöpfung an fest und unzertrennlich mit dem Logos zusammen, so daß sie vorzugsweise geeignet war, die Verbindung desselben mit einem menschlichen Körper zu vermitteln. Dieser menschlichen Seele schrieb nun Origenes die Aeußerungen und Gemüthsstimmungen zu, welche sich der Gottheit nicht zueignen ließen, z. B. Traurigkeit (Meine Seele ist betrübt bis in den Tod), die Versuchung und dergleichen; so daß also auch alle Affectionen des Körpers nur die Seele berührten, nicht aber in dem Logos eine Veränderung hervorbrachten. Nach dem Origenes war der Logos allgegenwärtig, er verband sich fortwährend auch mit andern frommen Seelen; daher konnte er nicht annehmen, daß sich derselbe auch in einen Körper eingeschlossen habe: nichtsdestoweniger war doch derselbe anders mit der Seele Jesu verbunden als mit der Seele des Paulus, Petrus und anderer Heiligen: daher nahm Origenes eine unauflösliche mystische Vereinigung zwischen dem Logos und der Seele Jesu an, wodurch beide zu Einem wurden, und diese Ansicht führt ihn sogar zu der Behauptung, daß der sterbliche Körper und die menschliche Seele durch die Vereinigung mit dem Logos die erhabensten Eigenschaften angenommen haben, seiner Gottheit theilhaftig geworden, und in Gott übergegangen (*εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι*) seyen (c. Cels. III, §. 41). — Nach dem Ori-

genes finden wir die Lehre daß, in Christo eine menschliche Seele gewesen sey, allgemein anerkannt.

Eigenthümlich sind die Vorstellungen der Alexandriner Clemens und Origenes über den Körper Christi, und verdienen eine besondere Erläuterung.

Der menschliche Körper ist nach Clemens der Grund des Bösen, indem in ihm alle die Empfindungen, Neigungen und Begierden (τὰ πάθη) wurzeln, welche zum Bösen verleiten. Gott ist von diesen Neigungen und Empfindungen frei, ist ἀπαθής: des Menschen Aufgabe ist es, nach dieser ἀπάθεια zu streben durch Selbstbeherrschung und Enthaltsamkeit, durch ἐγκράτεια. Er kann und soll die zum Bösen verleitenden Neigungen unterdrücken: dagegen bleibt er immer abhängig von den sich auf natürliche Nothwendigkeit beziehenden Neigungen und Empfindungen, von Hunger, Durst, Müdigkeit, Schmerz u. s. w. Als nun der Logos einen Menschenkörper annahm, so konnte er seine göttliche ἀπάθεια eben so wenig, wie seine andern göttlichen Vollkommenheiten ablegen. Da nun Clemens an eine menschliche Seele in Christo, welche von jenen Empfindungen ausschließlich getroffen wäre, nicht dachte; so glaubte er annehmen zu müssen, daß der Körper Christi von allen jenen Bedürfnissen, durch welche solche Empfindungen erregt werden, frei gewesen sey. Es schien ihm unwürdig und lächerlich, daß der Logos sich von solchen körperlichen Bedürfnissen und Empfindungen abhängig gemacht haben sollte: der Körper, so schien es ihm, mußte ausschließlich von dem Logos abhängig, und in jedem Augenblicke ein bereites und geschicktes Werkzeug desselben seyn. Daher nahm er also an, daß Christi Körper von den Bedürfnissen der Speise, des Tranks, des Schlafs frei gewesen, und durch eine heilige Kraft zusammengehalten worden sey (Strom. VI, p. 775). Christus litt allerdings, weil dieß zu seiner Bestimmung gehörte, d. h. sein Körper wurde verwundet und getödtet: aber

er fühlte deshalb keinen Schmerz, sondern blieb unveränderlich ἀπαθής.

Origenes wich von seinem Lehrer in diesem Punkte bedeutend ab. Da er eine menschliche Seele in Christo annahm, so konnte er jene menschlichen Empfindungen und Bedürfnisse bei ihm zugeben, sofern durch dieselben blos die menschliche Seele, nicht der Logos berührt würde. Dieß erklärt er daher auch ausdrücklich. Indeß die Idee, daß der Körper Christi ein dem Zwecke der Offenbarung des Logos ganz entsprechendes Werkzeug gewesen seyn müsse, führte ihn zu einer andern auffallenden Meinung So wie Origenes annahm, daß der Logos allen vernünftigen Wesen ihr Heil offenbare und daß er zu diesem Ende jeder Ordnung derselben in der ihr eigenthümlichen Gestalt erschienen sey; so nahm er auch an, daß er sich den verschiedenen Arten von Menschen auf eine der Eigenthümlichkeit derselben entsprechende Weise geoffenbart habe, und daß der Körper Christi diesem Zwecke gemäß als durchaus entsprechendes Werkzeug gebildet war. So legt er demselben also die Eigenschaft bei, daß er den verschiedenen Menschen nach dem Grade ihrer Würdigkeit verschieden erschienen sey, den Unempfänglichen und Niedrigstehenden ohne alle Schöne, wie ihn Jes. 53, 2. 3. schildert, den Würdigen aber so, daß die göttliche Majestät ihnen mehr oder weniger sichtbar geworden sey. Seinen vertrautesten Schülern sey er aber in göttlicher Gestalt auf dem Berge Tabor erschienen. So sey er auch mit einem feineren Körper auferstanden, welcher die Gottheit minder verhüllt habe, eben deshalb aber von Ungläubigen nicht habe gesehen werden können, sondern nur von den Aposteln, und auch von diesen nur von Zeit zu Zeit; vgl. bes. c. Cels. lib. II. Opp. I, p. 434 s.

Es leuchtet ein, daß Clemens und Origenes Christo keinesweges einen Scheinkörper, sondern einen wahren Menschenkörper, aber mit eigenthümlichen Eigenschaften beilegen, welche ihren Grund in der Verbindung dieses Körpers mit

dem Logos, und in dem Zwecke desselben, das Organ der Offenbarung des Logos zu seyn, haben. Auch verwarfen beide den Doketismus ausdrücklich als Ketzerei. Dennoch ist von Spätern dieser Irrthum beiden Männern nicht selten Schuld gegeben, dem Origenes besonders von Hieronymus und Gennadius, dem Clemens von Photius. Es geschah dieß blos durch falsche Consequenzmacherei. Man folgerte: weil jene Männer dem Körper Christi gewisse körperliche Eigenschaften absprechen, und ihm gewisse übermenschliche Vorzüge beilegen, so dürfe derselbe nicht als wahrer Menschenkörper aufgefaßt werden. Allerdings war es kein gewöhnlicher Menschenkörper, aber doch ein wahrer, nur mit besondern Vorzügen ausgerüsteter. Unter den Neuern ist zwar anerkannt, daß Origenes nicht Doket sey: dagegen wollen Viele noch, daß Clemens elnen Scheinkörper Christi angenommen habe. Namentlich wird in dieser Beziehung oft eine Stelle desselben misverstanden Cohort. ad Graecos p. 86: *τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὼν, καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο.* Nach oberflächlicher Ansicht hat man die Ausdrücke „Maske, Rolle der Menschheit spielen" dahin gedeutet: obgleich die Stelle gerade entschieden allem Doketismus widerspricht. Der Logos, das will Clemens sagen, erschien auf der Erde nicht in seiner natürlichen Gestalt, sondern eingehüllt in einen Menschenkörper: dieser Körper diente ihm also als Maske: indem er als Mensch auf Erden wandelte, spielte er eine seiner wahren Natur fremde Rolle, die eines Menschen: aber dieser Körper war ein wahrhafter Körper, denn es heißt ja ausdrücklich, daß der Logos sich seine Maske aus Fleisch gebildet habe. Das Bild ist bei Clemens um so weniger auffallend, da er Strom. VII, p. 870 auch von dem Gnostiker sagt, *ἀμέμφως ὑπεκρίνετο τὸ δρᾶμα τοῦ βίου*, sofern der Gnostiker in dem irdischen Körper auch ein seiner wahren Natur fremdes Leben führt, sofern sein wahres Ich in einer

fremden Hülle wohnt und wirkt. Allerdings ist das Bild, nach einer spätern Orthodoxie beurtheilt, fehlerhaft: aber der Fehler liegt nicht darin, daß die Wahrheit des menschlichen Körpers dadurch verletzt wird, sondern darin, daß nach demselben der Logos nicht als mit dem Menschen zu einer Person vereinigt erscheint, sondern als eine göttliche Person, welche durch den Körper wie durch ein todtes Werkzeug wirkt. Dieß war aber auch wirklich die Vorstellung des Clemens, da er keine menschliche Seele in Christo annahm. Eben so wenig dem Doketismus günstig ist die Stelle des Origenes c. Cels. IV, §. 15. Für diejenigen, welche die Strahlen seiner Gottheit nicht ertragen können, wird der Logos aus Herablassung gleichsam wie Fleisch (*οἱονεὶ σάρξ γίνεται*). Dieß *οἱονεὶ* soll nur ausdrücken, daß der Logos nicht wirklich Fleisch wurde, d. h. sich nicht in Fleisch verwandelte: oder daß er den übrigen Menschen nicht ganz gleich wurde, sofern die Person Christi sich durch den inwohnenden Logos ja sehr von den übrigen Menschen unterschied.

Des Verf. Comm. qua Clementis Alex. et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur (zu Potts Jubiläum 1837).

Alle Kirchenväter stimmen in der Lehre von der Unsündlichkeit Christi überein, und Origenes suchte dieselbe aus der steten Verbindung der Seele Jesu mit dem Logos zu erklären.

Ueber die Dauer des Lehramts Christi findet sich zuerst bei den alexandrinischen Gnostikern die Meinung, Christus habe nur ein Jahr lang gelehrt, eine Meinung, welche nachher auch von den rechtgläubigen Alexandrinern mit Beziehung auf Jes. 61, 1. 2. namentlich von Clemens und Origenes fest gehalten wurde. Irenäus bekämpft diese Meinung, stellt dagegen eine noch sonderbarere auf. Er nimmt an, Jesus sey durch alle Stufen des menschlichen Alters hindurchgegangen, um jeder ein Beispiel der Frömmigkeit zu geben. Er sey zwar im dreißigsten Jahre getauft worden, habe aber sein Amt erst

angetreten, als er zu voller männlichen Reife gelangt sey, habe während desselben drei Osterfeste gefeiert, und sey bei seinem Tode nicht weit von dem 50. Jahre entfernt gewesen. Zur Bestätigung beruft er sich auf eine vom Apostel Johannes herrührende Tradition und auf Joh. 8, 57 (Du bist noch nicht 50 Jahr alt, und hättest Abraham gesehen?). Iren. adv. haer. II, c. 22.

Eine nicht unbedeutende Stelle in der Lehre dieser Zeit nimmt das Hinabfahren Jesu in die Unterwelt ein. Es deutet zuerst Petrus (1. Petr. 3. 19. 20) auf dasselbe hin, indem er sagt, daß Jesus den Geistern derer, die ihres Ungehorsams wegen von der Sündfluth hinweggerafft wären, das Evangelium verkündet habe. Da Christus gestorben war, so nahm man auch an, daß er die Zeit während seines Todes in dem Hades, dem Aufenthalte der Verstorbenen, zugebracht, und in demselben natürlich seinen Beruf fortgesetzt habe. Die Kirchenväter bezogen auch Ps. 16, 10 οὐκ ἐγκαταλείψεις ἐν ᾅδῃ τὴν ψυχήν μου u. Eph. 4, 9 εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς auf die Höllenfahrt Christi: den Zweck dieser Höllenfahrt setzten sie aber darein, daß Jesus den Frommen des A. T. das Evangelium verkündet habe. Da nämlich kein anderes Heil für die Menschen war, als nur durch Christum, da man aber doch die Frommen des A. T. von diesem Heile nicht ausgeschlossen denken konnte, so bot sich durch die Höllenfahrt eine passende Auskunft dar, um jene Schwierigkeit zu lösen. Christus predigte ihnen noch in der Unterwelt das Evangelium der Vergebung der Sünde, und führte sie dann an einen glücklichern Ort als der war, wo sie bis dahin zugebracht hatten. Origenes erklärt dabei ausdrücklich, daß es die Seele Christi gewesen sey, welche nach ihrer Trennung vom Leibe mit den im Hades wohnenden Seelen Unterredungen gehabt habe. — Schon Hermas (Simil. IX, §. 16) nimmt an, daß auch die Apostel nach ihrem Tode in die Unterwelt hinabgestiegen seyen, dort getauft hätten, und mit den Ge-

tauften wieder heraufgestiegen seyen; und Clemens Alex. (Strom. VI, p. 762) vermuthet, daß die Apostel den Heiden das Evangelium daselbst gepredigt haben möchten. Zu bemerken ist noch, daß der Artikel von der Höllenfahrt Christi erst spät in die Symbole aufgenommen wurde. Zuerst findet sich derselbe in drei arianischen Glaubensformeln aus den Jahren 359 und 360 (der 3. Sirmischen, der Nicäischen und Constantinopolitanischen). Am Ende des vierten Jahrh. fand Rufinus denselben weder in dem Symbolum der römischen Kirche, noch in dem der orientalischen Kirchen, sondern allein in dem Symbolum der Kirche von Aquileja. Durch Rufins Commentar zu dem apostolischen Symbole verbreitete sich dieser Artikel erst weiter.

G. H. Waage de aetate articuli, qua in Symbolo Apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus. Havniae 1836. 8. — Jo. Aug. Dietelmaier hist. dogmatis de descensu Christi ad inferos. Altorf. ed. 2. 1768. 8. — J. N. Clausen dogmatis de descensu J. C. ad inferos hist. biblica atque ecclesiastica. Hafniae 1801. 8. — Semler progr. p. 373. — Die Lehre von Christi Höllenfahrt nach der heil. Schrift, der ältesten Kirche, den christlichen Symbolen u. s. w. von Joh. Ludw. König. Frkf. a. M. 1842.

§. 37.

Ueber die Erlösung durch Christum.

W. C. L. Ziegler, hist. dogmatis de redemtione. Goettingae 1791. 1. (wiederabgedruckt in Vellhusen, Kuinoel et Ruperti Commentt. theol. vol. V. p. 227 ff. — Bähr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten. Sulzbach 1832. — Dr. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickelung. Tübingen 1838.

Christus hat die Menschen von der Sünde, und der Folge derselben, dem Tode, erlöst, und sie, die eben durch die Sünde von Gott getrennt waren, mit Gott versöhnt. Er that dieß, indem er ihnen den wahren Heilsweg zeigte, der nicht in Beobachtung eines äußerlichen Gesetzes, sondern in Umwandlung

der innern Gesinnung, in innerer Vereinigung des Menschen mit Gott, das Heil suchen lehrte. Den Glauben an seine Lehre überhaupt, und das Vertrauen auf den von ihm gezeigten Heilsweg befestigte er durch seinen Tod und durch seine Auferstehung.

Das N. T. drückt diese Gedanken so aus: Christus hat sich für unsere Sünden dahingegeben, um uns aus der verdorbenen Welt zu retten (Gal. 1, 4), hat uns durch seinen Tod von dem Fluche des Gesetzes losgekauft (Gal. 3, 13), hat durch seinen Tod den Teufel besiegt und seine Gewalt über die Menschen gebrochen (Col. 2, 15. Hebr. 2, 14), den neuen Bund besiegelt (1 Cor. 11, 25), ist ein Opfer zur Vergebung unserer Sünden geworden (Eph. 5, 2), hat sich für Alle zum Lösegelde (*λύτρον*, *ἀντίλυτρον*) dahingegeben (1 Tim. 2, 6), ist als Paschalamm für uns geschlachtet (1 Petr. 2, 24), ist zugleich Opfer und Hoherpriester geworden, durch den wir entsündigt und geheiligt werden (Hebr. 7 — 9). So sind wir durch ihn wieder in das innige Verhältniß zu Gott versetzt, in welchem Adam vor dem Falle war: was durch Adams Fall verloren worden ist, das ist durch Christi Verdienst wieder erworben (Röm. 5, 12 ff. Hebr. 2, 14).

So erscheint im N. T. der Tod Jesu als der Gipfel seiner erlösenden Thätigkeit: theils sofern er die höchste That der sich selbst aufopfernden Liebe war, theils sofern durch ihn erst die erlösende Wirksamkeit Christi Vertrauen und Bestand unter den Menschen gewann. Aber wie dieser Tod erst seinen erlösenden Charakter durch das vorangegangene Leben und Lehren Christi erhielt, so war er auch für die Erlösung nur bedeutend durch seine Verbindung mit der Auferstehung, sofern durch diese Jesus als göttlicher Gesandter legitimirt wurde und sein Leben, Lehren und Sterben den Stempel göttlicher Beglaubigung erhielt. Daher sagt auch Paulus Röm. 4, 25: Jesus ist dahingegeben, um unserer Sünden willen, und ist erwecket um unserer Rechtfertigung willen.

Die ältesten Kirchenväter preisen oft mit begeisterten Worten das Heil, welches Christus den Menschen gebracht, und schildern lebendig das hohe Verdienst, welches er durch seine Lehre und durch sein Beispiel sich um die Menschen erworben habe: da er zuerst denselben wahre Gotteserkenntniß mitgetheilt, sie zu ächter Gottesverehrung angewiesen, und ihnen ein Muster der Heiligkeit gegeben habe. Insbesondere preisen sie den Tod Christi, durch den wir gereinigt wären, Sündenvergebung empfangen hätten und mit Gott versöhnt wären. In diesen Schilderungen des durch Christi Tod gewonnenen Heils bleiben sie indessen bei den Gedanken des N. T. stehn: sie führen dieselben wohl rhetorisch weiter aus, insbesondere durch mancherlei Gleichnisse, aber lassen sich in eine weitere Entwickelung der Lehre nicht ein.

So bezeichnen sie Christus oft als das Opfer, welches für unsere Sünden dargebracht sey, als Lösegeld für uns dahingegeben: aber sie zeigen nicht, inwiefern der Tod Christi nothwendig gewesen sey, um jene Sündenvergebung zu bewirken, und in welcher Art und Weise er dieselbe wirklich bewirkt habe. Eben so sagen sie oft, daß Christus die Dämonen besiegt habe, und Justinus und Tertullian weisen dieß daraus nach, daß die Dämonen den Namen Christi fürchteten, und durch Anrufung dieses Namens fortwährend von Christen vertrieben würden; aber sie geben nicht an, auf welche Art Christus diesen Sieg gewonnen habe.

Besonders halten diese Kirchenväter den Grundgedanken fest, daß das durch den Sündenfall Adams Verlorene durch Christi Verdienst den Menschen wiedererworben sey, und lieben es, um diesen Gedanken anschaulich zu machen, den Sündenfall Adams und die Erlösung durch Christum in ihren Einzelnheiten zu parallelisiren. So wiederholen sie oft, daß der Ungehorsam, welcher von Adam am Holze begangen sey, durch den Gehorsam, welchen Christus am Holze bewiesen habe, wieder gut gemacht sey (ξύλον in der Geschichte vom Sünden-

falle in der LXX für עֵץ, im N. T. mehreremal für Kreuz); wie durch eine Jungfrau (Eva) die Sünde in die Welt gekommen sey, so durch eine andere Jungfrau (Maria) das Heil. Ueberhaupt gefallen sie sich darin, in Stellen des Alten Testamentes typische Hindeutungen auf den Tod Christi und das durch ihn gebrachte Heil zu finden. Darin war ihnen das Neue Testament schon vorangegangen, indem dort Joh. 3, 14 die Erhöhung der Schlange durch Moses als ein Bild der Erhöhung Christi am Kreuze, und 1 Cor. 5, 7 das Paschalamm als Bild des hingeopferten Christus gebraucht wird. Indessen die Kirchenväter wenden diese typische Erklärung oft auf eine höchst gezwungene Weise an. So deuten Clemens von Rom, Justinus, Irenäus, Origenes den rothen Faden, durch welchen die Rahab bei der Eroberung Jerichos ihrem Hause Sicherheit und Rettung verschaffte (Jos. 2), als Bild der Errettung durch das Blut Christi. Justinus Martyr (dial. p. 245), Irenäus (V, 17, 4) und Tertullian (adv. Jud. c. 13) finden in der Erzählung 2 Reg. 6, 5 ss. eine typische Hindeutung auf das Kreuz. Gleich wie das Beil in den Jordan, so, sagen sie, waren wir in die Tiefe des Irrthums und der Sünde versenkt. Wie Elisa durch ein Holz, welches er in den Fluß stieß, das Beil schwimmen machte; so hat auch Christus uns durch das Holz, an welchem er litt, aus jenem Abgrunde der Sünde gerettet. Barnabas (c. 7) und Justinus (dial. c. Tryph. c. 40) finden in den beiden Böcken, von denen der eine zur Sühnung des Volks geschlachtet, der andere losgelassen wurde (Lev. 16), ein Vorbild auf Christi Leiden und Tod, indem sie zu zeigen suchten, daß was an denselben getrennt und im Einzelnen geschah, dem Einen Jesu widerfahren sey.

So finden wir bei den ältesten Kirchenvätern wohl Versuche, durch Gleichnisse lebendig darzustellen, was Christus für die Menschen gethan, welche Wohlthaten er ihnen erwiesen habe: aber sie gehen noch nicht darauf ein, zeigen zu wollen, wie durch ihn unsere Sünden getilgt, die Dämonen besiegt,

und seliges Leben und Unsterblichkeit uns verschafft worden seyen, d. i. unter welchen Bedingungen dieß nur geschehen konnte, und wie diese Bedingungen in Christo sich verwirklicht haben. Zuerst finden wir darüber bei Irenäus einige eindringendere Gedanken.

Er faßt das Verdienst Christi dahin zusammen, daß er, als Gott, die ursprüngliche Schöpfung des Menschen in sich erneuert, die Sünde getödtet, den Tod vernichtet, und den Menschen neues Leben gewonnen habe (III, 18, 7. Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans — ἀνακεφαλαιώσας, renovans — ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem, et vivificaret hominem); oder III, 18, 6: Er kämpfte und siegte; er kämpfte als Mensch für seine Väter, bezahlte durch Gehorsam den Ungehorsam, fesselte den Starken, löfete die Schwachen, und schenkte seinem Geschöpfe das Heil, indem er die Sünde zerstörte. Sonach war seine Wirksamkeit eine doppelte, eine erlösende, sofern er uns von der Herrschaft der Dämonen und der Sünde befreite, eine versöhnende, sofern er die Gottähnlichkeit in den Menschen wiederherstellte, und ihnen die Gnade Gottes wiederverschaffte. Er bewirkte dieß durch seine Menschwerdung, indem er, Gott und Mensch zugleich, den Dämon besiegte, in seiner Person das göttliche Ebenbild wiederherstellte, und durch Gehorsam und Fürbitte bei Gott Sündenvergebung uns verschaffte: aber vorzüglich auch durch seinen Tod, welcher den Gipfel seines Gehorsams bildete.

Wie Christus den Teufel besiegt habe, zeigt Irenäus V, 21, 2. 3. Der Teufel hatte dadurch den Menschen in seine Gewalt bekommen, daß er denselben beredete, das göttliche Gesetz zu übertreten. Seine Gewalt war in der Uebertretung und dem Abfalle gegründet: dadurch fesselte er den Menschen. Er konnte nur von dem Menschen selbst wieder besiegt werden, indem sich dieser von jenen Fesseln losmachte. So besiegte Christus denselben in der Versuchung: als Mensch wies er den

Versucher zurück, und überwies ihn der Gesetzesübertretung: dann fesselte ihn der Logos als einen Abtrünnigen und nahm ihm seine Gefäße, d. i. die Menschen, welche er ungerechter Weise in seiner Gewalt hielt. Christus mußte, um Gott und Menschen zu versöhnen, selbst beides seyn (III, 18, 7): wenn er nicht als Mensch den Feind des Menschen besiegt hätte, so würde derselbe nicht auf die rechte Weise besiegt worden seyn. Hätte aber nicht Gott das Heil verliehen, so würden wir dasselbe nicht sicher besitzen. Wäre nicht der Mensch mit Gott vereinigt, so würde er nicht der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit haben theilhaft werden können. Der Mittler zwischen Gott und Menschen mußte mit beiden Theilen verwandt seyn, um beide mit einander zu versöhnen. Und III, 19, 3: Er war Mensch, um versucht zu werden, Logos, um verherrlicht zu werden. Der Logos blieb unberührt, als er versucht wurde, litt und starb: aber er stand dem Menschen bei, als er siegte, beharrte, auferstand, und aufgenommen wurde gen Himmel.

Der Sinn dieser Stellen ist der: die Menschheit war von dem Teufel besiegt, und wurde von demselben in Banden gehalten. Der Logos endete dieses Verhältniß, indem er selbst Mensch wurde, und als solcher den Teufel besiegte. Wie durch den Ungehorsam Adams die Menschheit in jene Gefangenschaft gerieth, so wurde sie durch den Sieg Christi aus derselben befreit. Diesen Sieg gewann Christus durch seinen fortwährenden Gehorsam, zu welchem er durch die Vereinigung mit dem Logos in den Stand gesetzt war. Der Gipfel dieses Gehorsams war aber sein Tod. — V, 16, 3. Durch seinen am Holze bewiesenen Gehorsam machte er den Ungehorsam wieder gut, welchen die Menschen am Holze begangen hatten: wie wir in dem ersten Adam Gott beleidigt hatten dadurch, daß wir sein Gebot übertraten, so wurden wir in dem zweiten Adam mit Gott wieder versöhnt, indem wir gehorsam wurden bis zum Tode.

Dadurch daß der Logos sich mit der Menschheit vereinigte,

machte er dieser die Besiegung des Teufels möglich, indem er als Mensch zuerst denselben besiegte, und den andern Menschen einen gleichen Sieg möglich machte. Aber es war nicht genug, den Menschen von der Herrschaft des Teufels zu erlösen: er mußte auch mit Gott versöhnt werden, indem er Vergebung seiner Schuld empfing, und die Gottähnlichkeit in sich wiederherstellte. Dieß geschah dadurch, daß sich der Logos mit dem Menschen vereinigte, und den Geist demselben mittheilte. V, 1, 3: Wie im Anfange der Schöpfung der Hauch Gottes Adam beseelte, und zu einem vernünftigen Menschen machte, so hat in den letzten Zeiten das Wort des Vaters und der Geist sich mit diesem Geschöpfe vereinigt, und so einen lebendigen und vollkommenen Menschen hervorgebracht, damit, wie wir in Adam — dem sinnlichen Menschen — alle gestorben sind, so in dem geistlichen Menschen alle lebendig, und auf diese Weise so wahrhafte Menschen nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes würden. Dieselbe Hand Gottes, so sagt er V, 16, welche ursprünglich den Menschen bildete, der Logos, hat den Menschen nie verlassen, sondern bildet und vollendet ihn nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes. Man hat zwar immer gewußt, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sey, aber man hat dasselbe nicht gekannt. Eben deshalb hat auch der Mensch die Aehnlichkeit mit Gott so leicht verloren. Als aber das Wort, nach dessen Bilde der Mensch geschaffen ist, Fleisch wurde, da befestigte es beides, Bild und Aehnlichkeit. Denn Christus zeigte dem Menschen in sich das Bild, nach welchem er geschaffen ist, und stellte auf eine sichere Weise die Aehnlichkeit wieder her, indem er den Menschen dem unsichtbaren Vater durch den sichtbaren Logos ähnlich machte. Ferner V, 17: Durch Uebertretung des göttlichen Gebotes sind die Menschen Feinde Gottes geworden. Deshalb hat Christus durch seine Menschwerdung uns mit Gott wieder versöhnt, indem er für uns bei dem Vater Fürbitte einlegte, und unsern Ungehorsam durch seinen Gehorsam milderte,

uns aber zu der Unterwerfung unter Gott, und zu einem ihm wohlgefälligen Wandel hinführte. Zugleich aber hatte er auch die Gewalt, den Menschen die Sünde zu vergeben, V, 17: „dem ersten Menschen war das Gebot Gottes, welches er übertrat, durch den Logos gegeben: durch denselben Logos hat uns Gott nun die Vergebung der Sünden zukommen lassen. Der menschgewordene Logos nämlich hatte von Gott die Gewalt, die Sünde zu vergeben (Matth. 9, 2. 6.), sofern er zugleich Mensch und Gott war, damit er, wie er als Mensch die menschlichen Leiden trug, so als Gott sich unser erbarmen, und uns unsere Sünden vergeben möge. So hat er die Handschrift unserer Schuld vertilgt, und an das Kreuz geheftet (Col. 2, 14), so daß, wie wir durch das Holz Schuldner Gottes wurden, so durch das Holz auch Vergebung unserer Schuld erhielten.

Indessen alle diese Wohlthaten werden uns nicht gegen unseren Willen zu Theil. Zwar herrschte der Teufel, wie es V, 1, 1. heißt, mit Unrecht über uns, da wir durch unsere Natur Gott angehörten, und er also mit ungerechter Gewalt uns an sich gerissen hatte. Dennoch nahm der Logos uns nicht mit Gewalt als sein Eigenthum zurück, sondern er befreiete uns von der Herrschaft des Teufels auf eine vernunftgemäße Weise (rationabiliter), nämlich durch Ueberredung (secundum suadelam). — Cf. Epistola ad Diognetum p. 499 init.: (υἱὸν ἔπεμψεν) ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος· βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ Θεῷ. — Diese Ueberredung ist natürlich nicht, wie sie von Vielen gedeutet worden ist, eine Ueberreduug des Teufels, sondern eine Ueberredung der Menschen, durch welche er sie dem Guten geneigt machte, und sie so durch freien Willensentschluß dem Bösen absagen ließ. Denn die Menschen sind nach IV, 37, 6 rationabiles, et examinatores et judiciales, et non (quemadmodum irrationabilia, sive inanimalia, quae sua voluntate nihil possunt facere, sed cum necessitate et vi ad bonum trahuntur) inflexibiles. — Auf diese

Weise bewirkte der Logos, daß weder die Gerechtigkeit verletzt wurde, noch das ursprüngliche Geschöpf Gottes unterging (ut neque quod est justum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei deperiret). Die Gerechtigkeit Gottes verlangt nämlich, daß die Menschen nach ihrem freien Verhalten belohnt oder bestraft werden: sie mit Gewalt dem Bösen entreißen, wäre also ein ungerechtes Benehmen gewesen.

So hat also nach Irenäus Christus nicht blos durch seinen Tod, sondern auch durch seine Menschwerdung und seine Lebensthätigkeit die Erlösung der Menschen bewirkt. Er besiegte den Teufel, welcher die Menschen gefangen hielt, und machte die letztern dadurch frei. In seiner Person zeigte er denselben das göttliche Ebenbild, nach welchem sie geschaffen waren, und erleichterte es ihnen dadurch, nach der Aehnlichkeit mit Gott zu streben. So befreiete er sie vom Bösen, und leitete sie zum Guten: zugleich legte er bei Gott Fürbitte für sie ein, und vergab ihnen in göttlicher Vollmacht ihre Sünden. Er vermogte dieß alles durch den vollkommenen Gehorsam, welchen er Gott leistete: und der Gipfel dieses Gehorsams war allerdings sein Tod. Aber dieser Tod war es nicht allein, welcher die Erlösung wirkte, er vollendete nur dieselbe, welche Christus durch sein Leben und Lehren schon begonnen hatte. Auch Irenäus gebraucht den biblischen Ausdruck, daß Christus sich zum Lösegelde hingegeben habe (V, 1, 1), insofern er uns von dem Teufel und der Sünde losgemacht habe: aber er führt dieses Bild nicht weiter aus, und geht nicht auf die Fragen ein, wem er sich zum Lösegelde hingegeben habe, und wie durch dieses Lösegeld die Befreiung der Menschen bewirkt worden sey.

Ludw. Duncker des heil. Irenäus Christologie Göttingen 1843. S. 217 ff.

Zuerst geht Origenes auf diese Fragen näher ein, und sucht zu zeigen, wie der Tod Christi zur Erlösung der Menschen habe wirken können. Zur Erläuterung führt er zuvörderst

an, daß nach dem Zeugnisse der Geschichte, um Landplagen, Pest, Hungersnoth und dgl. zu entfernen, sich oft ein Unschuldiger dem Tode geweihet, und dadurch jene Plagen beendet habe, indem die Kraft der Dämonen, durch welche dieselben bewirkt werden, dadurch, daß Einer sich für das Ganze hingebe, gebrochen werde, auf eine ähnliche Weise wie durch Beschwörung ein giftiges Thier unschädlich gemacht wird (in Joh. T. VI. 36). Auf eine ähnliche Weise erlitt Jesus den Kreuzestod, um den Obersten der Dämonen zu vertreiben und zu überwinden, welcher die Seelen aller Menschen unter seine Gewalt gebracht hatte: indem er es allein vermogte, die ganze Sündenlast, durch welche die Menschen dem Teufel unterworfen waren, durch seinen sittlichen Werth aufzuheben (c. Cels. I, §. 31. in Joh. Tom. XXVIII, §. 14). Auf eine ähnliche Weise wie die Menschheit insgesammt durch das Blut Christi erkauft sey, meint Origenes, daß auch vielleicht durch das Blut der Märtyrer Einige erkauft würden (Exhort. ad Martyr.).

Durch diese Analogien wird indessen nur die Wirklichkeit der Erlösung durch den Tod Jesu den Heiden einleuchtender gemacht, die Art und Weise derselben aber nicht näher erläutert. Indessen auch auf diese letztere Aufgabe geht Origenes ein. Er sagt in s. Commentariorum series §. 75 zu Matth. 26, 1: der Teufel habe Jesum aus Furcht, daß durch dessen Lehre ihm das Menschengeschlecht entrissen werden möge, zur Kreuzigung hingegeben, ohne zu ahnen, daß durch Jesu Tod die Menschen ihm noch viel mehr entrissen werden würden, als durch seine Lehre und Wunder. Zu Matth. 17, 22 (Tom. XIII, 8 und 9): Eben deshalb habe Gott aus Menschenliebe seinen Sohn dem Teufel preisgegeben, damit auf diese Weise das Reich des Teufels zerstört würde. Zu Matth. 20, 28 (Tom. XVI, 8): Bei seinem Tode habe Christus seinen Geist in die Hände Gottes befohlen (Luc. 23, 46), seine Seele aber habe er als Lösegeld (λύτρον) für uns dahingegeben (nach Matth. 20, 28), um uns von der Herrschaft des Teufels zu erlösen.

Der Teufel nämlich habe sie als eine gewöhnliche Menschenseele in sein Reich, das Reich des Todes, führen und sie beherrschen wollen: da aber habe er die Qual, welche ihm das Festhalten einer so reinen Seele verursacht habe, nicht ertragen können. Auch der Tod, dessen Macht über die Menschen allein auf der Sünde beruhete, konnte sie nicht beherrschen: sie war unter den Todten frei und um so viel mächtiger als der Tod, daß Alle, welche ihr folgen wollten, aus der Herrschaft des Todes ihr zur Freiheit folgen konnten, ohne daß der Tod etwas gegen sie vermocht hätte. So erklärt also Origenes die Erlösung dadurch, daß der Teufel die Nähe einer durchaus reinen Seele nicht habe ertragen können, und ihr die Befreiung der andern Menschenseelen deshalb habe gestatten müssen. In dieser Beziehung nennt Origenes das Blut Christi den Kaufpreis, das Lösegeld, für welches Christus uns vom Teufel losgekauft habe (Comm. in Rom. 2, 13): aber er bezeichnet jenen Vorgang auch als einen Sieg Christi über den Teufel, welcher die Menschen in seiner Gewalt gehalten habe (in Gen. hom. XVII, 6. IX, 3). In eigentlichem Sinne denkt also Origenes nicht daran, daß Christus seine Seele dem Teufel als Lösegeld gegeben habe, sondern blos bildlich und uneigentlich.

Origenes versteht unter dem Tode, von welchem Christus uns erlöset hat, den geistlichen Tod, den Untergang der Seele in Sünden, und das Festgehaltenwerden derselben in dem Hades (in Matth. Tom. XIII, 9. in Joh. Tom. XX, 31). Denn darin bestand nach ihm die Folge des Sündenfalls, nicht daß die Menschen dem leiblichen Tode anheimgefallen sind, sondern daß sie im Hades von dem Tode festgehalten wurden. Andere Kirchenväter, welche den leiblichen Tod als Folge des Sündenfalls auffassen, suchen nachzuweisen, daß Christus auch diesen überwunden habe. So Lactantius IV, 10. 12. Durch seinen Hingang in die Unterwelt habe er den Tod gebändigt und die Unterwelt eröffnet, so daß dieselbe nicht mehr wie früher die

Menschen festhalten könne, sondern daß eine Auferstehung des Leibes zu einer seligen Unsterblichkeit möglich geworden sey, daß also auch der Leib seine Unsterblichkeit wieder erlangt habe.

Zu den eigenthümlichen Vorstellungen des Origenes gehört auch die, daß Christus nicht blos für die Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen gestorben sey. Er sey der große Hohepriester, welcher sich für alle vernünftige Wesen als Opfer dargebracht habe. Denn dem Logos sey von jeher die Leitung der Vernunftwesen und ihre Zurückführung zu ihrem ersten reinen und seligen Zustande, oder ihre Erlösung übertragen. Die Besiegung des Teufels durch den Tod Christi sey daher allen Vernunftwesen zu Gute gekommen, da des Teufels Macht überhaupt dadurch gebrochen worden sey.

§. 38.

Ueber die Vergebung der Sünden, die Theilnahme an der Erlösung Christi und ihre Bedingungen.

H. L. Heubner hist. antiquior dogmatis de modo salutis tenendae et justificationis seu veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis. Partt. I. u. II. Wittenb. 1805. 4.

Als die Forderungen an den Menschen, unter welchen derselbe der Gnade Gottes und der Segnungen des Christenthums theilhaftig wird, finden wir von den Kirchenlehrern genannt Glaube, Buße und gute Werke. Diese können aber allein nur wirksam werden unter der Bedingung der Taufe.

Glaube ist bei Paulus die innere Aneignung des Christenthums nicht blos mit dem Verstande, sondern auch mit dem Gefühle und dem Willen, und die daraus hervorgehende stete Richtung des ganzen Innern auf Gott. Deshalb war dem Paulus der Glaube auch das allein vor Gott Rechtfertigende: gute Werke mußten dem Glauben von selbst folgen; Werke aber, welche vom Glauben losgetrennt waren, konnten, wie auch ihre äußere Gestalt war, nicht für gut gelten.

Die Kirchenväter dieser Zeit nehmen den Glauben noch in dieser tiefen und umfassenden Bedeutung, und trennen ihn noch nicht von der innern sittlichen Umwandlung und den daraus hervorgehenden guten Werken. Demgemäß erklären sie denn auch nicht selten denselben ausdrücklich für die alleinige Bedingung der Rechtfertigung vor Gott. (So Barnab. c. 6. Clem. Rom. ep. I, c. 32. Iren. IV, c. 6, §. 5: credere ei est facere ejus voluntatem, und von diesem Glauben sagt er c. 5, §. 5: fides quae est ad Deum altissimum, justificat hominem). Wenn sie neben dem Glauben auch gute Werke, Liebe u. dgl. sittliche Erweisungen fordern, so denken sie sich dieselben keineswegs als unabhängig von dem Glauben, sondern als nothwendig aus demselben, wenn er ein wahrer Glaube ist, hervorgehend. So nennt Clem. Strom. II, p. 441 den Glauben *μεγίστη ἀρετῶν μήτηρ*, und V, p. 697 *ἐργάτις ἀγαθῶν, καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος*.

Dieser Glaube wurde aber erst heilbringend durch die Taufe. Um dieselbe zu empfangen ist Buße und Glaube nothwendig. Durch die Taufe aber wird eine völlige Vergebung aller vorherbegangenen Sünden gewährt, und der Mensch wird durch dieselbe wieder so rein, wie er es bei seiner Geburt war. In der Taufe weihet sich der Mensch Christo, verpflichtet sich zum Glauben an ihn, und somit zugleich zu einem sittlichen Leben.

Wenn nun aber der Mensch diesem Gelübde untreu wird, und nach der Taufe wieder sündigt, so wird ihm eine solche vollkommene gewisse Sündervergebung, wie in der Taufe, nicht wieder geboten: es bleibt ihm nur die Buße übrig, um durch dieselbe Gott zu versöhnen; aber der Erfolg dieses Mittels war nicht so augenblicklich und für jeden einzelnen Fall nicht so verbürgt, wie die Wirkung der Taufe. Die Kirchenväter machen einen großen Unterschied zwischen der Sündenvergebung, welche durch die Taufe, und welche durch spätere Buße bewirkt werde. Origenes sagt ad Ps. 32 und wörtlich eben

so ad Ps. 85: *ἀφίενται μὲν αἱ ἀνομίαι διὰ βαπτίσματος, καλύπτονται δὲ αἱ ἁμαρτίαι διὰ τῆς πικρᾶς μετανοίας,* — durch die Taufe werden sie ganz weggeschafft, die Buße bewirkt blos, daß sie bedeckt und übersehen werden.

Was das Wesen der Buße betrifft, so erkennen die Kirchenschriftsteller dieser Zeit es zwar an, daß die Buße des Sünders besonders in der innern Traurigkeit über seine Sünden bestehe, und namentlich heben dieß Clemens von Alexandrien und Origenes sehr hervor: aber man forderte auch, daß sich diese innere Traurigkeit äußerlich durch Selbstzüchtigungen äußere, und besonders legen darauf die abendländischen Lehrer Gewicht. Tertullian fordert (de poenit. c. 9) häufiges Fasten, Einschränkung aller Genüsse, Weinen und Seufzen, und er und Cyprian halten die Buße für desto heilsamer, jemehr man sich martere. Da kein Christ ohne Sünde war, so war einem jeden fortgehende Buße nothwendig. Die kleineren Sünden durch Buße zu sühnen, überließ man einem jeden Einzelnen. Anders war es aber mit den großen Vergehungen, wegen welcher die Kirche den Sünder aus ihrer Mitte ausschloß. Durch diese Ausschließung war derselbe auch von den Segnungen des Christenthums und der Gnade Gottes ausgeschlossen. Wollte er zu denselben wieder zugelassen werden, so mußte er zuvor die Wiederaufnahme in die Kirche erreichen. In diesem Falle schrieb nun aber die Kirche die Art der Buße, nämlich der äußern Bußübung vor. Die Excommunicirten mußten zuvörderst den sämmtlichen Gemeindegliedern unter Thränen ihre Vergehen bekennen, ihre Reue erklären, und um Auflegung der Buße bitten. Dann wurde ihnen eine gewisse Bußzeit auferlegt, welche sie mit Bußübungen aller Art zuzubringen hatten. So machte es sich, daß man auf diese äußern Zeichen einen sehr hohen Werth legte, was allerdings in manchen Fällen nicht ohne Nachtheil für die wahre innere Buße bleiben konnte. Tertullian (de poenit. c. 5. 6.) und Cyprian (de lapsis) gebrauchen schon den Ausdruck, daß

durch die Buße Gott Genugthuung geleistet werde. Satisfacere Deo ist ihnen freilich wohl nicht, Gott einen eigentlichen Ersatz für die Sünde geben, sondern nur: das leisten, was Gott geleistet haben will, Gott zufrieden stellen; indeß auch dieser Ausdruck begünstigte die falsche Vorstellung, als ob durch jene äußeren Bußwerke die Sünden völlig abgebüßt werden könnten. In Beziehung auf die öffentliche Kirchenbuße behaupten Hermas (Mandat. IV, c. 3), Clemens v. Alexandrien (Strom. II, p. 458. 460) und Origenes (in Levit. homil. XI), daß nach der Taufe nur eine einmalige Buße zulässig sey, d. h. daß die Kirche Jemanden nur nach seiner ersten Excommunication zur Kirchenbuße zulassen dürfe: ein Grundsatz, den die Montanisten und nach ihnen die abendländische, besonders die afrikanische Kirche noch dahin schärfte, daß nach der Taufe ein von der Kirche Ausgeschlossener den Rücktritt in dieselbe durch öffentliche Buße nicht erwerben könne. Sie wollten denselben dadurch nicht von der Buße überhaupt zurückhalten, sondern ermunterten vielmehr dazu: behaupteten aber, daß die Kirche nicht im Stande sey, aus der Beobachtung einer gewissen Kirchenbuße zu schließen, daß dem Sünder seine Sünden vergeben seyen.

Die dritte Bedingung der Erlangung der Sündenvergebung sind gute Werke, Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, Rechtschaffenheit. Die Kirchenväter dieser Zeit verkennen den innigen Zusammenhang der christlichen Rechtschaffenheit mit dem Glauben keinesweges, sondern betrachten die Erstere als eine nothwendige Folge des Letzteren. So Clemens Alex., Origenes, Cyprian. Sie reden von einem doppelten Moralgesetze, dem natürlichen, den Menschen in das Herz geschriebenen, und dem geoffenbarten, welche aber beide übereinstimmten, und bemerken, daß in dem neuen Testamente eine vollkommenere Sittenlehre vorgetragen sey, als in dem Alten, und daß die Ritualvorschriften des Mosaischen Gesetzes nicht mehr verbindlich seyen. So erkennen sie also an, daß der

Christ nicht mehr an ein äußeres Gesetz gebunden sey; und daß es die Gesinnung sey, welche den Christen mache. Indeß empfehlen sie doch einzelne gute Werke als Gott besonders wohlgefällig und in einem vorzüglichen Grade kräftig um Sündenvergebung zu bewirken. So namentlich Almosen. Wie schon dieselben Jes. Sir. 3, 33. Tob. 4, 11 als sündentilgend empfohlen werden, so schärfen auch Barnabas, Clemens Alex., Cyprianus und Lactantius es ein, Almosen zu geben, um die Sünden zu tilgen, und Hermas und Origenes geben als Grund davon an, daß sich der Reiche dadurch die Fürbitte des Armen verschaffe, welche bei Gott sehr viel gelte. Nicht minder wird auch das Fasten empfohlen, wie auch darin Jesus Sirach und das Buch Tobias vorangegangen waren. Aber als das verdienstlichste unter allen guten Werken betrachtete man den Märtyrertod, welcher eben so wie die Taufe alle begangenen Sünden tilge, aber zugleich auch alle Möglichkeit zu späteren Sünden abschneide, und gleich in die Gesellschaft des Herrn und in das Paradies führe. Man nannte denselben daher auch die Bluttaufe.

Diese Hervorhebung einzelner guter Werke als Gott besonders wohlgefällig, konnte nicht anders als moralisch nachtheilig wirken. Denn die Aufmerksamkeit wurde dadurch vorzüglich auf das Aeußerliche der Handlungen hingezogen und von der Gesinnung, die doch allein die wahre Moralität begründet, abgeleitet.

Noch weit schädlicher war es aber, daß einzelne Kirchenlehrer dieser Zeit, namentlich Hermas, Origenes und Cyprianus, die Meinung ausbildeten, der Mensch könne mehr als seine Pflicht thun, er könne zu dem, was Gott befohlen habe, noch etwas hinzufügen und sich dadurch ein besonderes Verdienst erwerben. Hermas setzt dieß darein, daß man durch eigene Entbehrungen erspare, um den Armen zu geben: die Späteren dachten aber dabei vorzüglich an die Enthaltung vom Ehestande. Durch diese Annahme überflüssig guter Werke

wurden natürlich die moralischen Begriffe völlig verwirrt. Denn anstatt daß nach Christi Lehre der Mensch dem göttlichen Gesetze nie genügen kann, und daher stets der Gnade Gottes bedarf, schien es jetzt so, als ob derselbe noch mehr, als das Gesetz fordere, thun könne, und daher die Seligkeit als eine Schuld in Anspruch nehmen dürfe.

§. 39.

Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen, ihrem Verhältnisse zu der menschlichen Freiheit, und der Vorherbestimmung.

Im N. T. wird bald der Glaube und die Besserung der Menschen als ein Geschenk Gottes, bald als etwas von den Menschen selbst zu erstrebendes dargestellt. Die Menschen werden aufgefordert sich zu bessern, zu glauben, und den Sünden zu entsagen: dann aber werden sie auch darauf hingewiesen, daß Gott ihnen zu diesem allen Kraft und Stärke geben müsse. Beides ist auch gleich nothwendig. Der Mensch muß an seine Freiheit glauben, um freudig in dem Werke seiner Heiligung zu seyn, er muß aber seine Abhängigkeit von Gott auch bei diesem wichtigen Geschäfte anerkennen, um seine eigene Kraft nicht zu überschätzen, und dem Werke seiner sittlichen Besserung nicht seine Frömmigkeit zum Opfer zu bringen.

Dagegen wird im N. T. nicht genau bestimmt, wie viel eigentlich Gott bei der Bekehrung und Besserung des Menschen thue, und wie sich das was Gott thut, zu demjenigen verhalte, was der Mensch thun müsse. Dieß ist nachher bald mehr bald weniger Gegenstand der Erörterungen in der Kirche geworden, und später haben sich sehr wichtige Streitigkeiten an diese Fragen geknüpft.

Zu einem Streite innerhalb der Kirche und zu einer allseitigen Erörterung des Gegenstandes kam es in dieser Periode noch nicht.

Am meisten gehen die griechischen Kirchenlehrer auf denselben ein, veranlaßt durch den heidnischen Irrthum eines Fatums, und den gnostischen Irrthum, daß die pneumatischen Naturen gar nicht verloren gehen könnten: Irrthümer, wodurch die ganze Freiheit des Menschen zerstört wurde. Daher nahmen die griechischen Lehrer die menschliche Freiheit sehr in Schutz. Sie, namentlich die Alexandriner Clemens und Origenes, entwickeln den Begriff derselben mit großer Deutlichkeit und Bestimmtheit. Gott gewährt zwar allen Menschen Beistand zum Guten: aber er zwingt sie nicht dazu. Nach den Erklärungen dieser Kirchenlehrer besteht dieser Beistand besonders darin, daß er ihnen eine moralische Natur verliehen hat, und ihnen auf äußerem historischen Wege Belehrungen und mannichfache Antriebe zum Guten ertheilt. Indeß gedenken sie auch einer innern moralischen Einwirkung Gottes, wie Clemens Strom. VII, p. 860, wonach Gott denen, welche sich bemühen, gut zu leben, Kraft einhaucht, und sie dadurch in ihren Bestrebungen stärkt: und Origenes de Princip. I, c. 3, §. 7. 8 sagt, daß sich der heilige Geist den Würdigen mittheile, um sie zu heiligen und zu reinigen. Indeß sehr sorgfältig wehren sie die Meinung ab, als ob irgend ein Einfluß auf die Menschen zwingend einwirken und sie zum Glauben, zur Tugend, kurz zum Guten oder Bösen nöthigen könne: und insbesondere bemüht sich Origenes (lib. de oratione), diesen Irrthum zu bekämpfen und die Bibelstellen, in denen Gott die Besserung oder die Verhärtung eines Menschen zugeschrieben wird, so zu erklären, daß sie denselben nicht zu bestätigen scheinen.

So genaue Entwickelungen über diesen Gegenstand, wie insbesondere bei Clemens und Origenes, finden wir bei den abendländischen Lehrern nicht. Indeß halten auch sie die Lehre von der menschlichen Freiheit fest, und Tertullian sagt ausdrücklich, daß noch jetzt in dem Menschen dieselbe Freiheit sey, die in Adam war (adv. Marcion. II, c. 8). So läßt auch

Cyprian Glauben und Nichtglauben von unserem freien Willen abhängen, und wenn er in anderen Stellen alles Gute in dem Menschen von den Wirkungen Gottes in der Seele ableitet, so setzt er immer voraus, daß der Mensch durch die Erhaltung der Unschuld dem Herrn in seinem Herzen eine Wohnung bereiten, sich der göttlichen Gnade würdig machen müsse.

Alle Väter dieser Periode kommen also darin überein, daß von dem Menschen allein der erste Entschluß zum Guten ausgehen müsse, der dann durch die göttliche Gnade gestärkt und gekräftigt werde; so daß also das Heil des Menschen allein von seinem freien Willen ausgeht. Daher konnten sie auch die göttliche Vorherbestimmung nicht anders auffassen als durch das göttliche Vorherwissen bedingt. Sie stimmen alle darin überein, daß Gott die Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammniß insofern vorherbestimmt habe, als er ihre freien Handlungen, durch welche sie sich entweder der Belohnung oder der Strafe würdig machten, vorhergesehen habe: das Vorhersehen dieser Handlungen sey aber nicht die Ursache derselben, sondern die Handlungen seyen die Ursach des Vorhersehens. Christi Versöhnung erstreckte sich aber nach der allgemeinen Meinung dieser Zeit über alle Menschen, und es hing von einem Jeden ab, sich der Segnungen des Christenthums durch freien Beitritt zu denselben theilhaftig zu machen.

§. 40.

Von den Sakramenten.

Die alte Kirche erkannte nur zwei heilige Handlungen als von Christo selbst eingesetzt, und von ihm mit göttlicher Kraft versehen, an, Taufe und Abendmahl, hatte aber für sie noch keinen gemeinsamen Namen. Denn der Ausdruck *μυστήριον* und sacramentum war nicht von denselben in diesem be-

sondern Sinne gebräuchlich, sondern bedeutete heilige Lehre und heilige Handlung. So findet sich bei Tertullian adv. Marcion. IV, 30: sacramentum baptismatis et eucharistiae. Dagegen ist adv. Marc. V, 18 und Prax. c. 30 sacramentum die Religion überhaupt. Die Taufe galt für die Handlung, wodurch der Mensch zu dem Christenthume aufgenommen wurde, und Zutritt zu allen Segnungen desselben erhielt, zu der göttlichen Sündenvergebung, der göttlichen Gnade, und der Erleuchtung und Erneuerung des Innern. Sofern die Bewerbung um die Taufe schon ein Zeichen der Reue und Buße und der Hingebung an Christum war, sofern also bei der Taufe Reue, Buße und Glaube, die eigentlichen Bedingungen der Sündenvergebung, vorausgesetzt werden durften; sofern wird schon im N. T. die Sündenvergebung als Wirkung der Taufe angegeben. Die Kirchenlehrer dieser Zeit heben diese Wirkung sehr hervor, schreiben der Taufe die Tilgung aller vorher begangenen Sünden zu, und die Erleuchtung und Heiligung des Menschen durch den heil. Geist. Diese Wirkungen der Taufe werden auch in den Benennungen derselben angedeutet. Man nannte sie in der ersten Beziehung ἀναγέννησις, λοῦτρον, in der zweiten φώτισμα. Mehrere Kirchenlehrer, namentlich Justinus und Origenes bemerken ausdrücklich, daß Reue der begangenen Sünden Bedingung der Taufe sey, und daß die Taufe nur den Reuevollen reinige: von andern Kirchenvätern wird Glaube als Bedingung der Taufe gefordert. Da Buße und Glaube hier als unzertrennlich verbunden gedacht werden, so ist in der einen Forderung die andere einbegriffen. Man dachte sich die Wirkung der Taufe auf den Geist allerdings als eine unmittelbare und übernatürliche. Clemens (Paedag. I, c. 6) sagt, daß in der Taufe das Auge des Geistes sogleich frei und hell werde, indem die verfinsternden Sünden gleich einem Nebel durch den göttlichen Geist weggetrieben würden. Tertullian de baptismo c. 5 vergleicht das Taufwasser mit dem Teiche Bethesda: so wie durch die-

sen leibliche Krankheiten geheilt wären, so durch die Taufe geistliche, indem die Menschen in derselben von Schuld und Strafe befreit würden. Er nimmt c. 6 einen besondern Engel als Vorsteher der Taufe an, wie ja auch ein Engel es war, welcher, indem er das Wasser des Teiches Bethesda berührte, dasselbe heilkräftig machte (Joh. 5, 4), und sagt, daß der Mensch zwar noch nicht in der Taufe den Geist Gottes wiederempfinge, den er durch die Sünde verloren habe, daß er aber durch jenen Engel zu der Abwaschung der Sünden geführt, und dadurch für den heiligen Geist vorbereitet würde. So sagt Cyprian de gratia Dei von seiner Taufe, daß sich in derselben Licht in seine Brust ausgegossen habe, durch welches ihm das Dunkele hell, das Schwierige leicht, das Unmögliche möglich geworden sey.

Die Beschreibung der Art, wie die Taufe verrichtet wurde, gehört in die Geschichte des christl. Cultus: nur Einzelnes, was mit der Lehre in näherer Beziehung steht, kann hier erwähnt werden. Die Apostel tauften jeden, welcher Jesum als den Messias erkannte, sogleich, und ließen einen genaueren Unterricht im Christenthume erst auf die Taufe folgen. Bald fand man es aber gerathener, diesen Unterricht der Taufe vorangehen zu lassen: jeder, der zum Christenthume übertreten wollte, wurde zuerst Catechumenus, um im Christenthume unterrichtet und auf die Taufe vorbereitet zu werden. Ob die Apostel junge Kinder, die noch nicht sprechen und denken konnten, getauft haben, ist sehr zweifelhaft. Die erste Spur von solcher Taufe findet sich bei Iren. II, 39: Omnes venit — salvare, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros, et juvenes et seniores. Denn renasci kann hier nur von der Taufe verstanden werden. Tertull. de bapt. c. 18 widerräth aber die Kindertaufe, und hält es gerathener, ein reiferes Alter abzuwarten. Für dieses Warten mit der Taufe sprach zwar, daß man in derselben die absolute Vergebung aller bis dahin begangenen Sünden erwartete, wäh-

rend die Sühnung der spätern Sünden weit schwieriger war: und daher finden wir auch, daß noch im 4. Jahrh. manche mit der Taufe bis kurz vor ihrem Tode warteten. Auf der andern Seite aber galt die Taufe für absolut nothwendig, um der Segnungen des Christenthums theilhaftig zu werden: und dadurch wurden Viele veranlaßt, bei der Ungewißheit des menschlichen Lebens ihre Kinder so früh als möglich zur Taufe zu bringen. Zur Zeit des Cyprian und des Origenes war die Taufe neugeborener Kinder schon gewöhnlich. Ein Bischof Fidus meinte, daß die Taufe wie die Beschneidung nicht vor dem achten Tage nach der Geburt ertheilt werden dürfe. Diesen wies aber Cyprian mit seiner Synode dahin zurecht, daß keinem geborenen Menschen die Gnade und Barmherzigkeit Gottes versagt werden dürfe. Gleichzeitig vertheidigt Origenes (Homil. in Lev. 8, no. 3. Comm. in ep. ad Rom. 6.) die Kindertaufe damit, weil Niemand von Unreinigkeit frei sey, wenn er auch nur einen Tag gelebt habe, sofern nach ihm schon die Verbindung der Seele mit einem Körper eine Befleckung derselben war. Daraus erhellet, daß man sich die Wirkungen der Taufe schon ganz unabhängig von der Erkenntniß des Täuflings, und als auf eine übernatürliche Weise gewirkt dachte.

Die Taufe galt allgemein als unerläßliche Bedingung, um den Zutritt zu der Gnade Gottes und den Segnungen des Christenthums zu erhalten. Nur einen Ersatz für dieselbe gab man zu, den Märtyrertod. Man glaubte, daß Personen, welche, ungeachtet sie noch nicht getauft seyen, für das Christenthum den Tod litten, durch denselben in dem vollkommensten Grade alle Vortheile der Taufe erlangten: die Bluttaufe ersetzte überreichlich die Wassertaufe.

Alle Lehrer waren einstimmig, daß die Taufe nur einmal empfangen werden dürfe: darüber entstand aber zwischen Cyprian und dem römischen Bischofe Stephanus ein Streit, ob die von Ketzern ertheilte Taufe gültig sey oder nicht. In

Kleinasien, Aegypten und Afrika hielt man die von Ketzern ertheilte Taufe für ungültig, und Cyprian vertheidigte diese Ansicht damit, daß nur die Eine wahre Kirche das Recht habe die Taufe zu ertheilen, und daß, wenn man den Ketzern dieselbe Befugniß einräume, man damit auch ihre Parteien für ächte Kirchen erkläre. In Rom dagegen dachte man sich die Kraft der Taufe als unabhängig von demjenigen, welcher sie ertheilt, und betrachtete daher die übertretenden Ketzer als Pönitenten, die man ohne Taufe durch Handauflegung aufnahm. Der Streit wurde in dieser Periode nicht entschieden: nachher entschied sich die kirchliche Sitte dahin, daß diejenigen Taufen, welche nach der Vorschrift Christi verrichtet wären, von wem sie auch immer ertheilt wären, für gültig, alle andere dagegen für nichtig gehalten würden.

Das Abendmahl war von Christo eingesetzt zur Erinnerung an seine Aufopferung für die Menschen: zugleich sollte es, wie Paulus erklärt, das Symbol der innigsten Vereinigung der Christen unter sich und mit Christo seyn. Diese Idee wurde in der alten Kirche stets festgehalten. Daher wurde ein Jeder, sobald er getauft war, zum Abendmahle gelassen; den Abwesenden wurde dasselbe nach Hause gesandt, ja von einer Gemeinde wurde es zur Bezeugung der Gemeinschaft zu der andern geschickt: jemanden vom Abendmahle ausschließen war so viel als ihn von der Kirchengemeinschaft ausschließen. Um es auszudrücken, daß auch die abgeschiedenen Christen fortwährend derselben Gemeinschaft angehörten, entstand im 2. Jahrh. die Sitte, daß im Namen derselben, gleich als ob sie gegenwärtig wären, von ihren Angehörigen Oblationen, wie sie vor der Abendmahlsfeier gewöhnlich waren, dargebracht, und daß ihre Namen in dem Abendmahlsgebete gleich den Namen derer, die an der Feier theilnahmen, genannt wurden Christus hatte Brot und Wein, welches er seinen Schülern reichte, seinen Leib und Blut genannt.

Es verdient zuvörderst unsere Aufmerksamkeit, wie die Kirchenlehrer dieser Zeit diese Bezeichnung auffaßten.

Ph. Marheinecke SS. Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex s. sacrae Eucharistiae Historia tripertita. Heidelb. 1811. 4. — Engelhardt's Bemerkungen über die Geschichte der Lehre vom Abendmahl in den drei ersten Jahrhunderten, in Illgen's Zeitschrift f. d. hist. Theologie XII, 1, 1. — A. Ebrard, das Dogma vom heil Abendmahl u. seine Geschichte. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1845. — Rinck in Niedner's Zeitschr. 1853 III, 331.

Justinus (Apol. maj. p. 98) erklärt, daß im Abendmahle nicht gemeines Brot und gemeiner Wein sey, sondern so wie Christus Fleisch und Blut angenommen habe, so sey auch jene durch Gebet geweihete Speise jenes fleischgewordenen Christi Fleisch und Blut. Der Sinn ist dieser: so wie sich einst der Logos mit einem menschlichen Leibe vereinigte, so vereinigt er sich im Abendmahle mit Brot und Wein, und dieser Vereinigung wegen wird dasselbe sein Leib und Blut genannt, obgleich es in seiner körperlichen Beschaffenheit sich dadurch nicht ändert. Ebenso scheint sich Irenäus (V, c. 2, §. 3) die Sache gedacht zu haben, wenn er sagt, daß, wenn der Kelch und das Brot den Logos Gottes aufnehme, die Eucharistie der Leib Christi werde.

An diese Auffassung des Abendmahls knüpfte sich nun die Vorstellung, daß der Genuß desselben unserem Fleische Unverweslichkeit verschaffe. Schon Ignatius nennt Ep. ad Eph. c. 20 das Abendmahlsbrot ein Arzneimittel zur Unsterblichkeit und ein Gegengift gegen den Tod. Ausführlicher erklärt sich Irenäus (IV, c. 18 §. 5. V, c. 2) darüber: indem wir im Abendmahle Brot und Wein genießen, welches durch die Hinzukunft des Logos dessen Fleisch und Blut geworden ist, so wird unser Fleisch durch Leib und Blut des Herrn genährt, und dadurch des ewigen Lebens fähig. Denn das Fleisch, welches durch Leib und Blut des Herrn genährt ist, kann nachher nicht für immer in Verwesung übergehen: der Logos wird es

einst auferwecken, und ihm Unverweslichkeit schenken. — Die alexandrinischen Kirchenlehrer fassen dagegen das Abendmahl als eine symbolische Handlung auf, in welcher aber eine göttliche Kraft wirksam sey. So Clemens Alex. Paedag. II, c. 2. Er unterscheidet das Blut Jesu, welches er am Kreuze vergoß, von demjenigen, welches im Abendmahle dargereicht wird. In dem Abendmahle findet er zweierlei, den mit Wasser gemischten Wein und den Geist oder die Kraft des Logos, beides von Gott mit einander verbunden. Wein und Brot vereinigen sich mit dem Körper des Genießenden, der Geist aber mit der Seele, und theilt dem Menschen Unverweslichkeit mit. Den Wein nennt Clemens demgemäß bald darauf das mystische Symbol des heiligen Blutes. Sonach sind die Elemente des Abendmahles zugleich Symbole und Träger einer göttlichen Kraft.

Origenes sagt Comm. in Matth.: Christus nannte nicht das sichtbare Brot, welches er in der Hand hielt, seinen Leib, nicht den sichtbaren Trank sein Blut, sondern er nannte die Lehre, welche die Seelen nährt und tränkt, seinen Leib und Blut, und bildete sie zugleich in diesen Beziehungen durch Brot und Wein, welches er seinen Schülern darreichte, ab. Demnach heiligt Brot und Wein im Abendmahle nicht durch sich selbst, wie die Einfältigen meinen, den Genießenden, weil es ja sonst auch den unwürdigen Theilnehmer heiligen müßte. Es nützt blos demjenigen, der es mit unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen empfängt. Das Brot im Abendmahle kommt in den Bauch und wird auf eine natürliche Art ausgeworfen: aber durch das Gebet, mit welchem es geweihet ist, wird es nützlich nach dem Maß des Glaubens. Sonach ist dem Origenes das Abendmahl nur eine symbolische Handlung, welche auf die Nahrung des Geistes durch die Lehre Jesu und auf die Erlösung durch sein Blut bedeutungsvoll hinweist, zugleich aber auch den gläubigen Empfänger heiligt.

Tertullians Lehre vom Abendmahl von Dr. Baur, in d. Tübinger Zeitschr. für Theologie 1839. II, 56. Rudelbach's Reformation S. 645.

Eben so erklären sich in der Hauptsache die Abendländer. Tertullian erklärt contra Marcion. IV, c. 40 die Einsetzungsworte hoc est corpus meum: id est figura corporis mei, und sagt, daß Jesus jetzt sein Blut durch das heilige Zeichen des Weines darstelle, wie er in frühern prophetischen Stellen (Gen. 49, 11 er wäscht in Wein sein Kleid und in Traubenblut sein Gewand) den Wein durch Blut angedeutet habe (ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit). Cyprians Ansicht erhellet besonders aus Ep. 63 ad Caecilium, in welcher derselbe nachzuweisen sucht, daß im Abendmahle nicht bloßes Wasser, sondern Wein mit Wasser gemischt gebraucht werden müsse. Unter seinen Gründen ist der bedeutendste der, daß durch den Wein das Blut Christi, durch das Wasser die Völker (nach Apoc. 17, 15) angedeutet, und demnach durch die Mischung von beiden die Vereinigung Christi mit dem Volke oder seiner Gemeinde dargestellt werde. Aus diesem Vergleiche geht deutlich hervor, daß Cyprian den Wein blos als darstellendes Zeichen ansah, wie dieß auch in seinen Ausdrücken liegt: calice Christi sanguis ostenditur: aqua sola Christi sanguinem non potest exprimere.

Dieß waren die Meinungen von der eigenthümlichen Beschaffenheit der Elemente des Abendmahles. Außerdem ist nun noch die Entwickelung der Idee eines Opfers im Abendmahle nachzuweisen.

Versuch einer Geschichte des Dogma vom Opfer im Abendmahl; in d. Göttinger Bibliothek der neuesten theolog. Literatur Bd. 2. S. 159 und 317. — J. W. Fr. Höfling die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erlangen 1851.

Christus hatte vor der Austheilung des Brotes und Weines das Dankgebet über dasselbe gesprochen (Matth. 26, 26 εὐ-

λογήσας ἔκλασε τὸν ἄρτον — εὐχαριστήσας ἔδωκεν τὸ ποτήριον), und dadurch beides zum heiligen Gebrauche geweiht. Die Christen ahmten die Handlung genau nach, wie sie Christus verrichtet hatte, und das weihende Dankgebet galt so sehr für einen Haupttheil derselben, daß davon die ganze Handlung *εὐχαριστία* genannt wurde. Als man nun im zweiten Jahrh. anfing, die christliche Kirchenverfassung als Nachbild der jüdischen Tempelverfassung zu betrachten, und die einzelnen kirchlichen Einrichtungen mit Einrichtungen der Tempelverfassung zusammenzustellen, da ließ sich als Nachbild der alten Opfer nichts füglicher deuten, als die christliche Eucharistie. Denn in derselben wurde ja auch eine Speise Gott mit Danksagung dargebracht, und eben so nachher genossen, wie ja auch bei den ATlichen Opfern der größte Theil von den Opfernden verzehrt wurde. Dazu kam, daß dem Abendmahle freiwillige Darbringung von Gaben (*προσφοραί*) von Seiten der Gemeindeglieder vorherging, von denen das Brot und der Wein des Abendmahls genommen wurde: was sich auch mit einem Opfer vergleichen ließ. Es war dieß übrigens nicht eine willkürliche Vergleichung, nicht eine müßig spielende Accommodation: vielmehr darf man wohl annehmen, daß ein großer Theil der Christen von dem früheren Judenthume und Heidenthume her, noch unvermögend war, sich eine Gottesverehrung ohne Opfer zu denken, daß also dadurch die christlichen Lehrer gezwungen waren, in dem christlichen Cultus ein Opfer nachzuweisen. So wird schon bei dem Justinus (dial. cum Tryph.) das Abendmahl als ein Opfer bezeichnet: er betrachtet als solches nämlich die Gebete und Danksagungen, mit welchen das Abendmahl geweihet wurde (wie denn Gebete auch Apoc. 8, 3. 4 als Opfer aufgefaßt werden), und auch Brot und Wein, welche dadurch geweihet wurden. Er nennt die Christen deshalb ein Priestergeschlecht Gottes, weil sie allein Gott wohlgefällige und reine Opfer darbringen. Das Opfer des Semmelmehls, welches bei der Reinigung vom

Aussatze geopfert wurde (Lev. 14, 10. 21), ist ihm ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches Christus zur Erinnerung an sein Leiden, das er für die sich von aller Bosheit reinigenden Menschen gelitten hat, anordnete, damit wir Gott danken sowohl dafür, daß er die Welt für die Menschen geschaffen hat, als dafür, daß er uns von dem Verderben, in dem wir waren, befreit, und die Macht der bösen Geister zerstört hat. Demnach war das Abendmahl dem Justinus nicht ein Sündopfer, nicht eine Wiederholung des Opfers Christi am Kreuze, sondern ein Lob und Dankopfer, wie es Christus selbst bei der Einsetzung des Abendmahls, als er bei dem Brechen des Brotes Gott dankte, darbrachte. Eben so Irenäus IV, c. 17: Indem Jesus seinen Schülern die Anweisung gab, die Erstlinge von seinen Geschöpfen zu opfern, um dadurch ihre Dankbarkeit zu zeigen, nahm er irdisches Brot, dankte und sprach: das ist mein Leib. Eben so erklärte er den Kelch für sein Blut. So lehrte er ein neues Opfer des N. T., welches die Kirche, dem Unterrichte der Apostel gemäß, in der ganzen Welt Gott, der uns Nahrung schenkt, als die Erstlinge seiner Gaben darbringt. Dabei bemerkt Irenäus c. 18: die Opfer heiligen den Menschen nicht, denn Gott bedarf keine Opfer, sonderen das reine Gewissen dessen, der es darbringt, heiligt das Opfer, und macht, daß Gott dasselbe als von einem Freunde annimmt. Die Kirche allein bringt dem Schöpfer dieses reine Opfer, da sie ihm mit Danksagung von dem, was er geschaffen hat, darbringt (offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus). Auch Cyprianus spricht Ep. 63 ad Caecilium von diesem Opfer. Er sagt, daß der Priester beim Abendmahle Christi Stelle vertrete, wenn er das nachahme was Christus gethan habe, und daß er ein wahres und vollkommenes Opfer darbringe, wenn er es genau so wie Christus darbringe. Aus allem diesen geht hervor, daß die Darbringung des Brotes und Weines mit Dankgebet als Opfer galt, und daß eben durch diese Darbringung Brot und

Wein erst den Charakter des Leibes und Blutes Jesu erhielt; daß man aber nicht etwa glaubte, Leib und Blut Jesu selbst zu opfern.

Dabei ist indeß zu bemerken, daß Justinus, Irenäus und Cyprian die einzigen Kirchenlehrer sind, welche von dem Abendmahle als einem Opfer reden. Namentlich findet sich bei den Alexandrinern keine Spur von dieser Idee. Es folgt daraus, daß dieselbe noch keinesweges in den allgemeinen Kirchenglauben übergegangen war, sondern daß diese Zusammenstellung des Abendmahles mit den ATlichen Opfern zwar Viele ansprach, von Andern aber nicht weiter beachtet wurde.

§. 41.

Geschichte der Lehre von der Kirche.

Henke hist. antiquior dogmatis de unitate ecclesiae. Helmst. 1781 in ejusd. Opusculis acad. Helmst. 1802. 8. — Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung von R. Rothe. Bd. I. Wittenberg 1837.

Die Idee der Kirche als einer geistigen Verbindung der an Christum gläubig gewordenen Menschen unter sich und mit ihrem Haupte Christo ist so alt als das Christenthum: schon Christus spricht diese geistige Einheit seiner Bekenner entschieden aus (Joh. 17, 11. 21. 22). Aber diese geistige Einheit stellte sich nicht sogleich auch in einer äußerlich fest bestimmten Form dar. Der Zusammenhang der einzelnen Gemeinden blieb lange auf den freien Verkehr der Einzelnen unter einander beschränkt, und auf das Gefühl eines gemeinsamen Glaubens, einer gegenseitigen Bruderliebe und einer gemeinschaftlichen Hoffnung, ohne irgend eine bestimmtere äußere Gestalt und eine feste Form anzunehmen. Als indeß späterhin mancherlei Parteien hervortraten, so schlossen sich im Gegensatze zu ihnen die altgläubigen Gemeinden näher an einander, lernten sich noch stärker als eine Einheit fühlen, und es bildete sich

um die Mitte des 2. Jahrh. für sie die Bezeichnung ἐκκλησία καθολική d. i. die alle wahrhaft christliche Gemeinden umfassende Glaubensgemeinschaft, in welcher allein wahres Christenthum zu finden ist, und welche daher die Verheißung Christi auf sich beziehen darf, einst die einzige und die allgemeine zu seyn (Joh. 10, 16 ein Hirt — eine Heerde), so daß außer ihr nirgends eine wirkliche christliche Gemeinschaft und fester christlicher Glaube war, sondern nur eine Mannichfaltigkeit von Secten, gleich den griechischen Philosophenschulen, die unter einander die größten Verschiedenheiten der Meinung darboten. Irenäus bezeichnet sie als das Behältniß, in welches die Apostel die Wahrheit niedergelegt haben, und als den Eingang des Lebens (III, c. 4). Tertullian sagt (de orat. c. 2): so wie wir Gott unsern Vater nennen, so ist die Kirche unsere Mutter; er ist auch der Erste, welcher die Kirche mit dem Schiffe des Noah vergleicht, sofern eben so wie zur Zeit der Sündfluth allein in jenem Schiffe, so jetzt allein in der Kirche Rettung zu finden sey (de bapt. c. 8). Clemens Alex. (Paedag. I, c. 6) vergleicht sie wegen ihrer Reinheit mit einer Jungfrau, wegen ihrer Liebe zu ihren Kindern mit einer Mutter.

Diese Lobpreisungen der katholischen Kirche im Gegensatze zu den andern christlichen Parteien führten dahin, daß ein übertriebener Werth darauf gelegt wurde, dieser Kirche auch nur äußerlich anzugehören. Der Häretiker, wenn er auch noch so innig von seiner Meinung überzeugt war, und noch so streng sittlich lebte, war nach jener Ansicht auf dem Wege des Verderbens: der Katholiker dagegen, wenn er auch lau war im Glauben und in der Liebe, doch auf dem Wege des Heils. Diese Folgesätze aus dem Dogma von der Kirche spricht besonders Cyprian in s. Buche de unitate ecclesiae auf eine sehr schroffe Weise aus. Auf die feurigsten Lobpreisungen der Kirche läßt er folgende Verdammungen gegen die, welche von derselben getrennt sind, folgen. Wer sich von der

Kirche absondert und sich mit einer Ehebrecherin (einer unächten Kirche) verbindet, ist auch von den Verheißungen des Evangeliums getrennt. Wer die Kirche Christi verläßt, gelangt auch nicht zu den Belohnungen Christi. Er ist ein Fremder, ein Unheiliger, ein Feind. Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann auch Gott nicht zum Vater haben. So wenig jemand außer dem Schiffe des Noah errettet wurde, so wenig wird, wer außer der Kirche ist, gerettet werden. — Er deutet auch schon die Braut im Hohenliede von der Kirche, namentlich Cant. 6, 8: Eine ist meine Taube, meine Fromme, und eben so vergleicht er sie mit Christi Rocke, der aus Einem Stücke gewebt war: alles Vergleichungen, welche nachher stehend wurden. Es liegt am Tage, wie sehr durch solche Ansichten die Billigkeit und die christliche Liebe in der Beurtheilung Andersgläubiger verletzt wurden. Durch das Dogma von der Einheit der katholischen Kirche erzeugte sich nun aber auch das Streben, in der Lehre und in den Gebräuchen der Kirche die größtmögliche Uebereinstimmung zu bewirken: und so war eine Folge dieses Dogma, daß man auch gegen jede Mannichfaltigkeit theologischer Meinungen mistrauisch wurde, und wo sich dieselbe äußerte, geneigt war, eine derselben zur Kirchenlehre zu erheben und dadurch allen Streit zu beenden. Zugleich wurden nun auch die Verdammungsurtheile gegen Alle härter, die sich den kirchlichen Entscheidungen nicht fügen wollten, ungeachtet diese oft wirklich Neues feststellten. Schon zu Tertullians Zeit, wie aus de baptismo c. 6 erhellt, geschah der Kirche auch in den kirchlichen Symbolen Erwähnung. Es hieß indeß nur, credo remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, wie aus Cyprian. Epist. 70 und 76 ed. Baluz. erhellt. Wahrscheinlich waren es die novatianischen Streitigkeiten, welche es veranlaßten, daß die Kirche einen eigenen Artikel erhielt, welcher zuerst allgemein lautete: credo — sanctam ecclesiam. Da nämlich die Novatianer durch die Zulassung sündiger Menschen die Kirche

verunreinigt glaubten, so behauptete man dadurch die beständige Heiligkeit der Kirche, und die damit zusammenhängende Kraft ihrer Gnadenmittel, unabhängig von der moralischen Reinigkeit ihrer Mitglieder, weil jene Heiligkeit in der Stiftung, dem Grunde und dem Wesen der Kirche beruhe. In mehrern Symbolen wurde auch unam hinzugesetzt, um dadurch die verschiedenen Häresien von dem Anspruche, ächt christliche Kirchen zu seyn, auszuschließen. Im vierten Jahrhundert endlich wurde hinzugesetzt catholicam: die alle Christen umfassende, außer welcher kein Christenthum, keine Wahrheit und kein Heil ist.

Sechstes Capitel.

Geschichte der Lehre von den letzten Dingen.

§. 42.

Von dem Zustande der Verstorbenen bis zur Auferstehung.

Schon früh hatte sich bei den Hebräern die Idee eines Schattenreiches (שְׁאוֹל) gebildet, eines Ortes tief unter der Erde, wohin die abgeschiedenen Seelen gelangten, und von wo keine Rückkehr zu hoffen sey. Diese Vorstellung fällt mit der ältern griechischen vom Todtenreiche, oder Hades, wie sie sich bei Homer findet, fast ganz zusammen. Gefühl und Empfindung dachte man sich als dem Körper angehörig: die von dem Körper getrennte Seele, einem Schatten gleich, ist also ohne Empfindung. So lebten denn die Schatten frei von Schmerz und von Kummer, aber auch freudlos in öder Stille und Kraftlosigkeit (Hiob 10, 18. Ezech. 32, 21 ff. Jes. 14, 9 ff. Cohel. 9, 10), selbst das Lob und der Preis Gottes verstummt

dort (Ps. 6, 6. Jes. 38, 18). Diese Vorstellungen finden wir noch bei Jesus Sirach 17, 27. 28. 14, 16. also im zweiten Jahrh. vor Christi Geburt.

Bei diesen Ansichten von dem Zustande nach dem Tode war an keine Vergeltung jenseit des Grabes zu denken: denn die aller Empfindung beraubten Schatten waren ja weder der Belohnung noch der Strafe empfänglich. Als nun die vorrückende Bildung, und insbesondere die Verfeinerung des moralischen Gefühls die Nothwendigkeit zum Bewußtseyn brachte, daß, da auf Erden so oft Tugend und Glück nicht in dem richtigen Verhältnisse ständen, nach dem Tode eine Ausgleichung stattfinden müsse; so änderte sich die Vorstellung von dem Zustande nach dem Tode unter den Juden auf eine doppelte Weise. Unter den ägyptischen Juden, welche an griechischer Weisheit theilnahmen, bildete sich die Idee von einer ewigen geistigen Fortdauer mit Bewußtseyn und Persönlichkeit und mit Vergeltung aus (s. d. Buch der Weisheit, 4 Macc. und Philo). Die palästinischen Juden konnten sich dagegen keine Empfindung und also auch keinen der Vergeltung fähigen Zustand ohne Körper denken: eben so sehr glaubten sie aber auch, daß die Vergeltung nur die ganze Persönlichkeit des Menschen, der Belohnung oder Strafe verdient habe, treffen könne, daß aber der Körper in dieser Persönlichkeit eine sehr wichtige Stelle einnehme; auf diesem Wege gelangten sie zu der Lehre von der Auferstehung des Körpers, nach welcher einst die gestorbenen Körper auferweckt, mit ihren Seelen wiedervereinigt, und so die Menschen ganz in ihrer frühern Persönlichkeit wiederhergestellt werden sollten, um die verdiente Belohnung oder Strafe zu empfangen. Wir finden dieselbe zuerst in dem 2. Buche der Maccabäer bestimmt ausgesprochen: zur Zeit Jesu war sie die Lehre der Pharisäer. Dagegen blieben die Sadducäer auch hierin der älteren Simplicität treu, und läugneten sonach alle Vergeltung nach dem Tode.

Jesus trat der Lehre der Pharisäer in diesem Punkte bei. Unstreitig war ihm die Vergeltung nach dem Tode wegen ihrer großen moralischen Bedeutung das eigentlich Wichtige, die Lehre von der Auferstehung des Körpers war in Palästina aber so eng mit der Lehre von der Vergeltung verbunden, daß diese mit jener stand und fiel. So war jene also die gegebene Form, in welcher allein unter jenen Umständen diese gelehrt werden konnte: und da diese Form moralisch völlig unschädlich war, so darf es uns nicht wundern, daß Christus dieselbe beibehielt. Christus und die Apostel lehrten demnach, daß einst die Todten erweckt werden würden, um Lohn oder Strafe zu empfangen (Joh. 5, 24 ff. 1. Cor. 15, 12 ff.), daß aber der Zustand der erwachten Frommen, obgleich sie ihre Leiber wieder erhielten, doch ein weit edlerer und erhabenerer seyn würde, als dieses irdische Daseyn (Matth. 22, 29 ff. 1. Cor. 15, 35 ff.). Daß ihnen aber die Lehre von der Auferstehung nur als Form für die Lehre von der Vergeltung Werth hatte, geht daraus hervor, daß sie zuweilen von derselben abweichen und die Vergeltung gleich nach dem Tode beginnen lassen: Luc. 16, 22 ff. 23, 43. Eben daher kommt es auch, daß im N. T. die Auferstehungslehre und die mit derselben zusammenhangenden Lehren keineswegs vollständig entwickelt sind, und daher erst bei den nachfolgenden Kirchenlehrern diese Entwickelung fanden.

Zuerst bezog sich dieselbe auf den Zustand der abgeschiedenen Seelen bis zur Auferstehung, welche ja erst am Ende dieses Weltenlaufs vor dem allgemeinen Gerichte zu erwarten war. Die Kirchenlehrer dieser Periode hielten darüber den ältern jüdischen Volksglauben von einem unterirdischen Todtenreiche fest, in welchem alle abgeschiedene Seelen vorläufig vereinigt wurden. Irenäus V, c. 31 sagt, daß eben so wie Christus nach seinem Tode nicht gleich zum Vater kam, sondern drei Tage im Todtenreiche blieb, dann auferstand und

zu dem Vater ging, so auch die Seelen seiner Schüler erst in die Unterwelt kommen, dann mit ihren Körpern wiedervereinigt werden und zum Anschauen Gottes gelangen würden. Demnach galt es den katholischen Christen für einen gnostischen Irrthum, daß die Seelen der Frommen gleich nach dem Tode in den Himmel kämen. Denn die Gnostiker nahmen an, daß die durch die Gnosis gereinigte Seele, nachdem sie von dem Körper befreiet sey, sich alsbald zum Pleroma erhebe.

Nach der Meinung der Christen war indeß durch Christum auch in der Unterwelt eine große Veränderung vorgegangen. Vor ihm geriethen die Seelen aller Abgeschiedenen, auch der Frommen, unter die Herrschaft des in der Unterwelt herrschenden Todes, der keine Rückkehr erlaubte, und in die Gewalt der in der Unterwelt besonders mächtigen bösen Geister, was Justinus (dial. p. 333) vornehmlich durch das Beispiel Samuels beweiset, dessen Geist durch die Beschwörung der Zauberin von Endor heraufgerufen wurde. Christus aber besiegte, als er zur Unterwelt hinabfuhr, den Tod und die bösen Geister, so daß dieselben ihre Beute lassen mußten, und führte zuerst die großen Schaaren von Frommen des A. T. aus ihrem Gewahrsame heraus.

Durch Christum wurde also die Unterwelt aus einem alles Lebende verschlingenden und nichts zurückgebenden Aufenthalt verwandelt in einen blos einstweiligen Wohnort der Seelen, in welchem dieselben die Auferstehung und das Gericht zu erwarten hätten. Ueber die Unterwelt und ihre Beschaffenheit giebt Tertullian die meisten Aufschlüsse, wobei die Parabel vom Reichen und vom Lazarus Luc. 16, 19 ihm zur Leitung diente. Er beschreibt dieselbe, die er inferi oder carcer seu diversorium inferum nennt, de anima c. 55 als einen ungeheuer weiten Raum in der innersten Tiefe der Erde, in zwei Theile, den Aufenthalt der Frommen und den der Gottlosen, getrennt, welche beide durch einen tiefen unübersteiglichen Abgrund von einander geschieden seyen. Denn an einen bewußt-

losen Zustand der Seelen in der Unterwelt glaubte man nicht mehr: man nahm vielmehr an, daß, obgleich dieselben noch nicht ihr Urtheil erhalten hätten, sie doch bereits ein Vorgefühl desselben hätten, und ihr künftiges Schicksal vorausempfänden (Tertull. de anima c. 7: aliquid tormenti sive solatii anima praecerpit in diversorio inferum). Tertullian weiset dieß aus der Parabel vom Reichen und Lazarus nach, und folgert aus der Empfänglichkeit der von ihrem Körper getrennten Seele für Leid und Freud die Körperlichkeit derselben. Zugleich bemerkt er darüber, daß, da die Seele das Gute und das Böse vorher denke und beschließe, ehe sie es durch den Körper ausführe, es auch billig sey, daß sie früher als der Körper Belohnung und Strafe empfange (de anima c. 58). Er nennt den Theil der Unterwelt, welchen die Frommen bewohnen, nach jener Parabel sinus Abrahae, den Aufenthalt der Gottlosen aber ignis, auch wohl inferi: und nimmt an, daß der erste Ort, welcher den Seelen der Gerechten einstweilige Erquickung darbiete (interim refrigerium praebitura animabus justorum), hoch erhaben liege über den Aufenthaltsort der Gottlosen. Ganz übereinstimmend damit ist die Schilderung der Unterwelt in einem dem Hippolytus zugeschriebenen Fragmente (Hippolyti opp. ed. Fabric. I, p. 220).

Von dieser Unterwelt unterschied man das Paradies, zwar auch auf der Erde gelegen, aber erhabener als die bewohnte Erde, und von dieser so getrennt, daß lebende Menschen zu demselben nicht gelangen können; nach Tertullian (Apolog. c. 47) einen Ort voll himmlischer Annehmlichkeit, der durch die Scheidewand des glühenden Erdgürtels von dem übrigen Erdkreise abgesondert ist. Auch in dieses Paradies war Christus nach seinem Tode eingegangen (Luc. 23, 43): von den Gestorbenen gelangten aber blos die Märtyrer dorthin (Tert. de resurr. carnis c. 43: ex martyrii praerogativa) in die Gesellschaft des Herrn. In dieses Paradies waren nach Irenaeus V, 5 auch Henoch und Elias gelangt, sie wurden von der Erde

aufgehoben und mit ihrem Körper an den Ort versetzt, wo Adam von der Hand Gottes gebildet worden war.

Abweichend von diesen Vorstellungen, welche als die allgemeine Meinung des christlichen Volkes in dieser Zeit betrachtet werden können, ist die Ansicht des Origenes. Nach ihm waren alle vor Christo abgeschiedene Seelen, auch die Propheten und Patriarchen, zwar in die Unterwelt gekommen, denn vor Christo vermochte niemand in das Paradies zu gelangen: Jesus aber versetzte bei seiner Höllenfahrt die Frommen des A. T. in das niedere Paradies (im Gegensatze zu dem obern, himmlischen, dem 3. Himmel), eine große hochgelegene Insel auf der Erde, und nunmehr steht den frommen Christen der Weg zu demselben sogleich offen. Die Seelen der frommen Christen schweben empor zu dem Orte reiner und ätherischer Körper, nachdem sie diese irdischen Körper und ihre Befleckungen verlassen haben (adv. Celsum VII, §. 5): sie gelangen nicht mehr in die Unterwelt, sondern sogleich in das Paradies, welches mit dem Schooße Abrahams dasselbe ist (in libr. Reg. hom. II. in Numer. Hom. 26). Dort befinden sie sich in einem Orte des Unterrichts, gleichsam in einer Schule, wo sie über das, was sie hier auf Erden gesehen haben, belehrt werden und auch Winke über das Zukünftige erhalten. In dem Grade, wie ein jeder seinen Verstand und seine Moralität weiter ausbildet, wird er weiter fortschreiten und durch manche Bildungsstufen, welche die Griechen Sphären nennen, hindurch, in jeder Kenntnisse sammelnd, endlich zum Himmelreiche gelangen (de Princip. II. c. 11 §. 6). Indeß empfangen sie alle vor dem Weltgerichte nicht die volle Belohnung ihrer Verdienste, auch die Patriarchen und die Apostel nicht, sondern warten noch auf die Christen, welche nachkommen. Alle zusammen werden dann am Tage des Weltgerichts zu der vollkommenen Glückseligkeit gelangen (in Levit. hom. VII). Dagegen werden die bösen Seelen durch ihre Neigung zum Irdischen auf der Erde festgehalten, hin und her getrieben

und schweifen um die Gräber herum. Daher kommen auch die Geistererscheinungen und darauf gründen sich die Beschwörungen (adv. Cels. VII, §. 5). — Eigenthümlich war nach dem Origenes die Meinung, welche er aber ausdrücklich als bloße Vermuthung vorträgt, daß die abgeschiedenen Heiligen fortwährend für die auf der Erde befindlichen Menschen zu Gott beteten (in Cant. Cant. lib. III, in libr. Jesu Nave hom. XVI, in Epist. ad Rom. lib. II).

§. 43.

Geschichte des Chiliasmus.

(H. Corodi's) krit. Geschichte des Chiliasmus 3 Bde. Zürich 1781 – 83. 8.

Die christliche Meinung von einem tausendjährigen Reiche, welches Christus auf Erden stiften werde, hat ihre Wurzel in den sinnlichen Messiasvorstellungen der Juden. Diese erwarteten in dem Messias einen mächtigen König, unter welchem das jüdische Volk alle seine Feinde besiegen, den ganzen Erdkreis beherrschen und in der Fülle alles irdischen Glückes leben würde. Allerdings hatten die Propheten durch ihre Schilderungen des Messiasreiches diese Hoffnungen begründet, indeß waren ihre Beschreibungen desselben von den spätern Juden noch mehr ausgemahlt, und dagegen die geistige Seite der Messiaserwartungen von denselben vernachlässigt.

Christus erklärte es für seinen Beruf, das Reich Gottes auf Erden zu gründen, einen Verein der Menschen, in welchem Gottes Wille der Wille aller einzelnen Glieder ist, in welchem also die Menschen unter sich und mit Gott zu einer sittlichen Einheit verbunden seyen. In dem gegenwärtigen Weltenlaufe war dieses Reich Gottes fortwährend im Kampfe mit der Welt und mit dem Bösen: aber Christus verhieß für die Zukunft einen Zustand, wie er ja auch nothwendig von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes erwartet werden mußte,

in welchem Frömmigkeit und Glückseligkeit in ihr natürliches Verhältniß gesetzt werden würden: einen Zustand, in welchem die Frommen ihrer Würdigkeit gemäß glücklich und selig leben würden. Die Idee eines solchen triumphirenden Reiches Gottes war schon, freilich in sinnlicher Gestalt, in der Idee des Messiasreiches gegeben: und da jenes doch nicht anders als nur in Bildern dargestellt werden konnte, so entlehnte Jesus seine Bilder von den messianischen Schilderungen der Propheten, gab aber zugleich auch Winke zu einer geistigern Auffassung derselben (Matth. 22, 30).

Dennoch wurden dieselben auch von den Aposteln sehr sinnlich aufgefaßt. Noch kurz vor seinem Abschiede fragten sie ihn Act. 1, 6: Herr, wirst du jetzt das Reich Israels wiederherstellen? Und nach seinem Abschiede bildeten sie demgemäß die Idee aus, daß Christus zum erstenmale nur erschienen sey, um die Menschen auf das Reich Gottes vorzubereiten, daß er aber bald zum zweitenmale wiederkommen werde, um das Messiasreich oder Reich Gottes ganz in der Art, wie es die Propheten vorherverkündet hätten, aufzurichten. Von dieser Ansicht wich Paulus allerdings ab, er schildert offenbar jenes triumphirende Reich Gottes in einem überirdischen Zustande (1 Theff. 4, 16. 17. 2 Cor. 5, 1. 2): aber dennoch bekämpfte er jene sinnliche Erwartung nicht, unstreitig weil er sie an sich als eine unschädliche Lehrform betrachtete, in welcher doch die Hauptsache, die Idee eines endlichen Sieges des Guten über das Böse, und der Vergeltung, einer einstigen Ausgleichung der Frömmigkeit und Glückseligkeit festgehalten werde. Eben deshalb aber verbreitete sich diese Meinung von einem irdischen Reiche Gottes, welches Jesus bei seiner zweiten Erscheinung stiften werde, auch unter den Heidenchristen sehr allgemein. Vorzüglich begünstigt wurde sie durch den Druck, unter welchem die ersten Christen standen. Je empfindlicher die Verfolgungen waren, welche dieselben zu erleiden hatten, und je drohender die Gefahr, daß das Christenthum durch jene

ganz ausgerottet werden würde; desto begieriger ergriffen die Christen die Hoffnung, welche ihnen einen baldigen Umschwung der Verhältnisse, und einen reichen Ersatz für die erduldeten Leiden durch sinnliche Freuden versprach. Denn sinnliche Erwartungen wirken auf den sinnlichen Menschen weit stärker, als übersinnliche: und ohne Zweifel ist mancher Märtyrer zu geduldiger Ertragung der Todesqual am meisten ermuthigt worden durch die Aussicht, bald wieder zur Theilnahme an dem glänzenden Messiasreiche erweckt zu werden, um durch dasselbe alle Feinde Christi besiegt zu sehen und selbst an dem Triumphe Christi Theil zu nehmen.

Denn allgemein dachte man sich in den ersten Jahrhunderten die zweite Erscheinung Christi als nahe bevorstehend. Wir finden diese Erwartung schon im N. T. namentlich in allen Briefen ausgesprochen, und unstreitig bildete sich dieselbe aus der Ermahnung Christi, stets sich für seine Wiederkunft bereit zu halten, da er ganz unvermuthet wiederkommen werde, (Matth. 24, 43). Auch Paulus theilte dieselbe (Phil. 4, 5), obgleich er alsdann nicht die Stiftung eines irdischen Messiasreiches erwartete.

Daß gleich nach der Apostel Zeit die Lehre von einem irdischen Reiche Christi allgemein unter den Christen angenommen war, ist unläugbar. Bei den Judenchristen, den sogenannten Nazaräern und deren Nebenzweige den Ebioniten, wurde sie stets festgehalten, und selbst Cerinthus, welcher aus jüdischen und gnostischen Bestandtheilen einen eigenthümlichen Lehrbegriff bildete, nahm diese Meinung auf. Für das Alter und die Allgemeinheit derselben unter den griechischen Christen sprechen die ältesten Denkmäler derselben, an deren Spitze die Apocalypse steht.

Wahrscheinlich eben so alt wie die Apocalypse ist der Brief des Barnabas: diese beiden Bücher bestimmen zuerst die Dauer jenes irdischen Messiasreiches auf **1000** Jahre. Diese Bestimmung findet sich Apoc. 20, 5. Wie sich dieselbe auf

eine typische Erklärung von Gen. 1 stützt, giebt Barnabas c. 15 an: ein Tag bedeute bei Gott tausend Jahre nach Ps. 90, 4: wie nun Gott die Welt in 6 Tagen vollendet habe, so werde er auch alle Dinge in 6000 Jahren zur Vollendung bringen. Dann werde Christus kommen, alles Böse abzuschaffen und Sonne und Sterne zu verändern, und darauf werde der siebente Tag oder der Ruhetag kommen, das irdische Messiasreich, und ebenfalls 1000 Jahre währen. Seit dieser Zeit pflegte man allgemein die Dauer dieses Reiches auf 1000 Jahre zu setzen: und davon hat die Erwartung desselben den Namen Chiliasmus erhalten.

Nachdem seit dem dritten Jahrhundert dieser Chiliasmus in der Kirche allmählig verschwand, wollte man nicht zugeben, daß derselbe schon aus dem apostolischen Zeitalter herrühre, sondern suchte ihn von einem jüngern Urheber abzuleiten. So haben Eusebius h. e. III, c. 28, Theodoretus u. A. denselben von dem Cerinthus abgeleitet, obgleich es augenscheinlich ist, daß er von diesem Häretiker nicht wohl auf die rechtgläubige Kirche übergegangen seyn kann. Außerdem beschuldigt Eusebius h. e. III, c. 39 den Papias, daß er aus dem Misverstande der apostolischen Schriften diesen Irrthum geschöpft, und denselben den spätern Kirchenschriftstellern mitgetheilt habe, und nennt den Papias deshalb *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν*. Indeß im 2. Jahrh. zur Zeit des Papias war der Chiliasmus so allgemein verbreitet, daß Justinus (dial. p. 306) ihn für den Glauben aller katholischen Christen erklärt, welchen nur die gnostischen Parteien nicht theilten. So findet er sich auch in allen Schriften dieses Zeitalters ausgesprochen, namentlich auch in mehreren untergeschobenen Schriften desselben, z. B. den Sibyllinen, den Testamenten der 12 Patriarchen u. s. w., welche wiederum dazu beitrugen, diesen Glauben zu befestigen. Ausführlichere Beschreibungen des tausendjährigen Reiches finden wir bei Justinus dial. p. 306. Irenaeus V, 25. 36. Tertull. contra Marc. III, c. 24. Zuerst wird der Antichrist auf-

treten, wird aber mit den Völkern, welche ihm anhangen, ausgerottet werden. Alle irdische Reiche, und insbesondere das römische werden zerstört werden. Jesus wird wieder erscheinen, und in dem wieder aufzubauenden Jerusalem ein Reich errichten und sichtbar tausend Jahre lang die Erde beherrschen. Die Patriarchen, Propheten und alle Fromme werden auferweckt werden, um die Freuden dieses Reiches zu theilen. Das neue Jerusalem wurde mit den glänzendsten Farben geschildert nach Jes. 54, 12: die Grundlagen von Carfunkel und Sapphir, die Brustwehre von Crystall u. s. w. (Iren. V, 34); auch dachte man es sich nach Apoc. 21, 2 als sich vom Himmel herabsenkend, und Tertullian l. c. beruft sich zur Bestätigung davon auf die Sage, daß man zur Zeit des parthischen Krieges in Judäa jeden Morgen eine Stadt vom Himmel herabhangen gesehen habe, die am Tage verschwunden sei. Auch die Erde wird umgewandelt werden. Nach dem Hermas (vis. I) wird Gott die Himmel und die Berge, die Hügel und die Meere verwandeln, und alles wird mit seinen Auserwählten angefüllt werden. Die Thiere werden zahm und dem Menschen unterwürfig seyn: alle Früchte der Erde werden in großer Menge hervorsprießen. Von der dann zu erwartenden Fruchtbarkeit giebt Papias b. Iren. V, c. 33 eine Vorstellung, indem er versichert, es werde dann Weinstöcke geben, von denen jeder 10000 Zweige, jeder Zweig 10000 Aeste, jeder Ast 10000 Rebschosse, jeder Rebschoß 10000 Trauben, jede Traube 10000 Beeren habe, und jede einzelne Beere werde 25 Fässer Wein geben. Diese Beschreibungen des tausendjährigen Reiches stützten sich vorzüglich auf die prophetischen Schilderungen des Messiasreiches, namentlich auf Jes. 11; 65, 17 ff., Micha 4 und auf die Apocalypse. Irenäus führt aber zum Erweise des Chiliasmus auch Aussprüche Jesu an, nämlich Matth. 26, 29, daß er mit seinen Jüngern die Frucht des Weinstockes in seinem Reiche neu trinken werde, und Matth. 19, 29, wo er denen, welche

Verwandte und Häuser um seinetwillen verließen, einen hundertfachen Ersatz verheißt.

In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts waren es nur die Gnostiker, welche dem Chiliasmus widersprachen, der mit ihrer Ansicht von dieser Erde als dem Werke eines unvollkommenen Weltenschöpfers, und dem menschlichen Körper als dem Gefängnisse der Seele ganz unvereinbar war. Nachher veranlaßten es die Montanisten, daß der Chiliasmus noch andere Gegner fand. Die Montanisten lehrten zwar den Chiliasmus wie die katholische Kirche: aber sie legten einen besonderen Nachdruck auf denselben, da er ihrer eigenthümlichen sinnlichen Richtung so sehr entsprach. Demnach mögen ihre Propheten diese chiliastischen Ideen noch mannichfach ausgebildet haben: gewiß ist es, daß sie das nahe Ende dieses Weltenlaufs, die Zerstörung des römischen Reichs und die bevorstehende Eröffnung des Messiasreiches offen aussprachen, auch den Heiden ins Angesicht, und daß sie dadurch den Haß derselben und die Verfolgung gegen die Christen vermehrten. Dadurch wurden nun die Gegner, welche sich bald in Kleinasien gegen die Montanisten erhoben, die später von Epiphanius sogenannten Aloger, auch auf den Chiliasmus aufmerksam gemacht, und fingen an die Gründe desselben zu prüfen, und für unzureichend zu erklären. So verwarfen zuerst diese Antimontanisten in Kleinasien die Apocalypse und den Chiliasmus: bald darauf that Cajus, der Bestreiter der Montanisten in Rom, ein Gleiches, und leitete den Chiliasmus wie die Apocalypse von dem Cerinthus ab (Euseb. III, c. 28). Indeß da diese Antimontanisten durch ihre Opposition gegen den Montanismus dahin geführt wurden, manche herrschende Meinung, auch die über den Logos, zu bestreiten; so hatten sie kein Vertrauen, und auch ihre Zweifel gegen den Chiliasmus fanden keinen bedeutenden Eingang: auf eine entscheidendere Weise wurde der Chiliasmus erst von den Alexandrinern im dritten Jahrh. bekämpft. Clemens redet von demselben

gar nicht, und es ist wohl anzunehmen, daß er jene chiliastischen Träume nicht getheilt habe. Dagegen war es Origenes, welcher dieselben erfolgreich aus der Kirche zu verdrängen anfing. Da er als das zu erstrebende Ziel des Menschen die Losmachung von allen Banden der Sinnlichkeit und die Annäherung an Gott dachte, und demnach nach dem Tode eine stufenweise Erhebung der Seele annahm; so mußte ihm die Rückkehr derselben zu sinnlichen Freuden, wie der Chiliasmus sie lehrte, ein sehr anstößiger Gedanke seyn. Er behauptete daher, daß die biblischen Stellen, auf welche sich die Chiliasten beriefen, allegorisch erklärt werden müßten von geistlichen Gütern; wie die heilige Schrift überhaupt oft geistliche Güter unter sinnlichen Bildern darstelle. Einfältige Menschen, obendrein geleitet durch die Neigung zu sinnlichem Genusse, hätten jene Stellen eigentlich genommen und seyen auf diesem Wege zu der Vorstellung von einem irdischen Reiche Christi gelangt. Er bezeichnet dieselben als Sclaven des bloßen Buchstabens, die die heilige Schrift auf jüdische Art auslegten, die aber die Christen dadurch bei den Heiden in den Ruf eines schwachen Verstandes brächten (de Princ. II, c. 11 u. öfter). — Diese Ansicht des Origenes wurde in seiner zahlreichen Schule allgemein angenommen. Insbesondere kam sein Schüler Dionysius B. v. Alexandrien in den Fall, dieselbe vertheidigen zu müssen. Um die Zeit der decischen Verfolgung machte nämlich ein ägyptischer Bischof Nepos gegen Origenes den Chiliasmus sehr nachdrücklich geltend. In einem Werke „Widerlegung der Allegoristen" behauptete er insbesondere, daß die messianischen Stellen der Propheten und die Schilderungen der Apocalypse buchstäblich genommen werden müßten: und eben jene Zeit der Verfolgung trug dazu bei, dieser Meinung, welche der christlichen Standhaftigkeit so starke Motive gab, viele Anhänger zu gewinnen. Nach dem Aufhören der Verfolgung wußte indeß Dionysius theils durch seine Schrift „von den Verheißungen", theils durch mündliche

Vorstellungen jene Partei von ihrem Irrthume zu überzeugen. Zwar trat am Ende des dritten Jahrhunderts noch Methodius B. v. Tyrus, so wie überhaupt als Gegner des Origenes, so auch als Vertheidiger des Chiliasmus auf: indeß gewann doch die Verwerfung desselben, so wie die origenistische Schule sich immer mehr verbreitete, in der orientalischen Kirche auch immer mehr die Oberhand.

Dagegen blieben die Occidentalen, welche überhaupt von der neuen Lehrentwickelung des Origenes wenig Kenntniß nahmen, dem Chiliasmus bis zu Ende dieser Periode zugethan: und bei Lactantius (instit. div. VII, c. 14—25) findet sich eine weitläufige Beschreibung des Reiches Christi, welche an roh sinnlicher Auffassung alles, was frühere Kirchenlehrer darüber haben, noch weit übertrifft. Denn nach ihm sollen sogar die Bürger dieses Reiches noch eine unzählbare Menge dem Herrn geheiligter Kinder erzeugen: und er ergötzt sich an dem Gedanken, daß die Heiden nicht alle vertilgt, sondern zum Theil übrig gelassen werden würden, damit die Gerechten über sie Triumphe feiern und sie für immer zu Sclaven machen könnten.

Seitdem Constantinus sich zum Christenthume gewendet hatte, verlor sich der Chiliasmus gänzlich aus der Kirche. Mit den Verfolgungen und dem Martyrthume schwand der Reiz dieser sinnlichen Erwartungen: und nachdem das Christenthum Staatsreligion des römischen Reiches geworden war, verlor sich auch natürlich das Interesse, mit welchem man bis dahin den Sturz dieses Reiches erwartet hatte.

§. 44.

Geschichte der Lehre von der Auferstehung.

Guil. Abr. Teller fides dogmatis de resurrectione carnis per IV priora saecula. Halae et Helmst. 1766. 8.

Die Lehre von der Auferstehung des Leibes hatte Jesus

wegen ihrer genauen Verbindung mit der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode beibehalten, aber er verfeinerte die gewöhnliche Volksvorstellung, welche auch von den Pharisäern getheilt wurde, daß nämlich derselbe Körper unverändert auferstehen würde, dahin, daß die Auferstandenen von irdischen Bedürfnissen frei, wie die Engel im Himmel leben würden, daß also das leibliche Organ nichts hemmendes mehr haben, und zur Vermittlung der freiesten Thätigkeit des Geistes dienen werde (Matth. 22, 30). Auch Paulus ging von der crassen jüdischen Vorstellung, wonach dieselben Körper ganz in derselben Gestalt und mit denselben Eigenschaften wieder auferstehen sollten, ab, und bezeichnete die zu erwartenden Körper als geistige oder himmlische, die sich aus dem gegenwärtigen sinnlichen oder irdischen entwickeln würden, wie eine Pflanze aus dem in die Erde gelegten Samenkorn (1 Cor. 15, 35 ff.). Auch erklärte er ausdrücklich, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben, d. h. daß dieser irdische Körper nicht in dasselbe eingehen könne (l. c. v. 50), und daß demnach auch für die, welche alsdann noch lebten, eine Umwandlung statt finden würde. Eine Umwandlung, welche er 2 Cor. 5, 4 als eine Ueberkleidung bezeichnet, durch welche das Sterbliche verschlungen wird vom Leben. Wenn er 1 Theff. 4, 17 sagt, daß die Auferstandenen in den Wolken dem Herrn entgegengerückt werden würden in der Luft; so ist damit deutlich gesagt, daß der Auferstehungskörper ein feinerer seyn werde. Dennoch fand auch diese verfeinerte Auferstehungslehre bei den Griechen viele Bedenklichkeit, theils weil denselben eine solche Auferstehung nicht möglich, theils weil sie ihnen nicht wünschenswerth schien. Daher hatte Paulus in seinen Gemeinden mit Mehreren zu streiten, die schlechthin von keiner Auferstehung des Körpers wissen wollten: so in Corinth (1 Cor. 15, 12), und in Ephesus (2 Tim. 2, 17. 18), in welchem letztern Orte Hymenäus und Philetus behaupteten, die Auferstehung sey schon geschehen, indem sie dieselbe

von der moralischen Umwandlung der Menschen durch Christum deuteten.

Auch nachher war der Widerspruch gegen diese Lehre sehr häufig, nicht blos bei den Heiden, sondern auch bei den christlichen Gnostikern: desto fester hielten aber die rechtgläubigen Christen an derselben fest, und vertheidigten sie auf alle Weise. Ueber keine einzelne Lehre sind in der ersten Periode so viele besondere Schriften geschrieben, als über diese: Justinus, Athenagoras, Tertullian, Clemens Alex. und Origenes haben eigens de resurrectione geschrieben; die Schriften des Athenagoras und Tertullian sind allein noch erhalten.

Dennoch ist auch unter den katholischen Christen eine doppelte Auffassung dieser Lehre zu unterscheiden, eine gröbere bei den Chiliasten, und eine feinere bei den dem Chiliasmus abgeneigten Alexandrinern.

Nach den Chiliasten sollte der ganze Körper mit allen seinen Theilen, wie er gegenwärtig ist, wiedererweckt werden, so daß die Substanz des Fleisches dieselbe bleibe. Die Gegner warfen dagegen ein, daß der menschliche Körper nach dem Tode ja in viele andere Körper übergehe, daß ja zuweilen nachweislich die einzelnen Theile desselben in die verschiedensten Theile der Welt zerstreut würden: indeß dieser Einwand konnte durch Hinweisung auf die Allmacht Gottes leicht niedergeschlagen werden. Schwieriger war der andere Einwand, daß zuweilen Menschenkörper unmittelbar von andern Menschen verzehrt seyen, noch öfter aber mittelbar von denselben genossen würden, wenn sie z. B. von Thieren gefressen würden, oder in Pflanzen übergingen, die dann von Menschen gegessen würden: denn auf diese Weise wurde ja dieselbe Substanz nach einander Eigenthum mehrerer Menschen, und man konnte sagen, daß, da dieselbe bei der Auferstehung doch nur Einem zufallen könne, die Anderen einer oder mehrerer Glieder würden entbehren müssen. Auf diesen Einwand geht

nur Athenagoros ein de resurrect.: er beseitigt denselben aber durch die willkürliche Behauptung, daß Theile eines Menschenkörpers, wenn sie auch von einem andern Menschen genossen würden, doch nicht in den Körper desselben übergingen, sondern von diesem, weil sie nicht zu der natürlichen, ihm angewiesenen Nahrung gehörten, wieder ausgeworfen würden.

Indeß nahmen diese Chiliasten dennoch an, daß Lahme, Verstümmelte, Blinde ꝛc. nicht mit ihren Körperfehlern auferstehen würden, sondern daß Jesus diese Gebrechen, wie er schon auf Erden gethan, auch alsdann heilen würde. So Justin. fragm. de resurr. Tertull. de resurr. c. 57.

Ueber manche Theile der Auferstehungslehre gab es auch unter den Chiliasten verschiedene Meinungen, ohne daß sich diese indeß bekämpft hätten. Justinus nahm an, daß bei der Zukunft Christi alle Menschen, gute und böse, zugleich erweckt werden würden, die ersten zur Unsterblichkeit, die andern um ewige Strafe mit den bösen Dämonen zu empfangen (Apol. major §. 52). Dagegen lehren Irenäus (V, c. 32), Tertullian und Lactantius nach dem Vorgange der Apocalypse (20, 5. 6: *Μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ*) eine doppelte Auferstehung, die erste der Gerechten im Anfange des tausendjährigen Reiches, die zweite, die allgemeine Auferstehung am Ende desselben. Nach Tertullian (de resurr. carnis c. 42, de anima c. 58) wird die Auferstehung der Frommen, oder die erste Auferstehung, von der zweiten Erscheinung Christi an, aber nach und nach, stattfinden. Die ganz Reinen werden sogleich auferstehen: diejenigen Frommen aber, welche noch manche Sünden verschuldet haben, müssen dieselben dadurch abbüßen, daß sie nach dem Verhältniß derselben länger in der Unterwelt bleiben, und später zur Auferstehung gelangen. So erklärte Tertullian den Ausspruch Jesu Matth. 5, 26: Niemand kommt aus der Unterwelt heraus, bis er nicht die letzte Schuld durch eine

scheint es, daß Tertullian nur die Nothwendigkeit von Speise zur Erhaltung, nicht aber den freiwilligen Genuß derselben von Seiten der Auferstandenen läugnen wollte (cf. de resurr. c. 62). Eben so nahmen alle diese Väter auch an, daß die Geschlechtsverschiedenheit auch nach der Auferstehurg fortbestehen werde, da ja die Menschen mit allen ihren Theilen wieder erweckt werden sollten: nur würde die Zeugung wegfallen.

Um nun diese Auferstehungslehre den Heiden annehmlich zu machen, suchten die Kirchenväter theils die Möglichkeit der Auferstehung, theils die Nothwendigkeit derselben durch Vernunftgründe zu erweisen. Zu dem ersten Zwecke beriefen sie sich zuerst und vornehmlich auf die Allmacht Gottes, führten dann aber auch, um diese Möglichkeit anschaulicher zu machen, ähnliche Erscheinungen in der Natur an. So findet Clemens Romanus in der Abwechslung des Tages und der Nacht, in dem Aufwachsen der Früchte aus dem Samenkorne, besonders aber in der Erzählung vom Vogel Phönix, welche er für wahr hält, Erscheinungen, welche der Auferstehung des Leibes ähnlich seien, und also die Möglichkeit derselben bewiesen. Auch Theophilus von Antiochien ad Autol. I, §. 13 und Tertullian (de resurr. c. 12. 13) berufen sich auf dieselben und auf ähnliche Analogien. Noch überzeugender konnte freilich für Christen die Auferstehung des Leibes erwiesen werden durch die Hinweisung auf die Todtenerweckungen, welche Christus verrichtet hatte, und auf die Auferstehung Christi. Unter den Vernunftgründen für die Gewißheit der Auferstehung, welche bei den Kirchenvätern dieser Zeit vorkommen, sind folgende die bedeutendsten. Justinus (fragm. de resurr.) argumentirt so: Gott hat dem Menschen die Seligkeit verheißen: der Mensch besteht aus Leib und Seele: folglich muß auch der Leib zur Seligkeit gelangen. Dieß folgt auch aus der Güte und Gerechtigkeit Gottes, da beide Theile abgewaschen sind (d. h. durch die Taufe an den göttlichen Verhei-

fungen betheiligt sind), und beide Gutes gethan haben. An diesen Beweis schließt sich ein anderer, welcher, wie Athenagoras bemerkt, von Manchen für den einzigen und vornehmsten gehalten wurde: Gottes Gerechtigkeit fordert, daß der ganze Mensch, der gesündigt hat, auch gestraft werde, folglich auch der Leib, welcher durch seine Begierden die Seele zu manchen Sünden verleitet hat: daher muß eine Auferstehung statt finden, durch welche der ganze Mensch, um Vergeltung zu empfangen, wiederhergestellt wird. Bei Athenagoras, der in seiner Schrift blos Vernunftgründe für die Auferstehung geltend macht, findet sich noch folgender eigenthümliche Beweis: der Mensch, sofern er Vernunft und Freiheit besitzt, ist allein um sein selbst willen geschaffen: ein solches Wesen kann aber nicht aufhören zu seyn, da die Ursach, um welcher willen es ist, in ihm selbst fortwährend besteht. So kann also der Körper, der eine Theil des Menschen, zwar mancherlei Veränderungen erleiden, aber nicht aufhören fortzudauern. Es liegt am Tage, wie allen diesen Beweisen die Voraussetzung zum Grunde liegt, daß der Körper einen so wesentlichen Theil der Persönlichkeit des Menschen ausmache, daß ohne ihn der Mensch nicht mehr für dieselbe Person gehalten werden könne. Tertullian geht sogar Apolog. c. 48 so weit, die Nothwendigkeit der Auferstehung daraus zu folgern, weil die Seele ohne Körper nichts empfinden könne, also keiner Vergeltung fähig sey: indeß verwirft er de resurr. c. 17 geradezu wieder diesen Beweis als unrichtig, weil auch die Seele körperlich sey und also auch selbst etwas empfinden könne.

Andere Beweise lehnten sich an andere christliche Glaubenssätze und die heiligen Schriften an, konnten also blos für Christen bestimmt seyn. So die, welche wir zerstreut bei Irenäus finden: da der ganze Mensch, also auch der Körper nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, so wird auch der Körper verherrlicht werden (V, c. 1). Das Fleisch, welches die Taufe empfangen hat und mit dem Leibe und Blute des

Herrn im Abendmahle genährt wird, kann unmöglich verloren gehen. Natürlich wurde besonders auch die Auferstehung Jesu als ein Unterpfand der unsrigen betrachtet, und außerdem machte man die NTlichen Stellen geltend, in denen die Auferstehung des Leibes gelehrt wird.

Von dieser gröbern Auffassung der Auferstehung des Leibes gingen die Alexandrinischen Lehrer eben so wie von dem Chiliasmus ab. Sie nahmen den Fortschritt zu einem englischen Zustande und zu feinern verklärtern Leibern, welchen die Chiliasten erst an das Ende des tausendjährigen Reichs setzten, gleich bei der Auferstehung an. Sie hielten zwar auch an der Auferstehung des Leibes fest, faßten aber diese nach Paulus 1 Cor. 15, 35 ff. so auf, daß, gleichwie sich aus dem Samen die Pflanze, so aus dem gestorbenen Körper ein weit feinerer herrlicherer Körper entwickele. Die Schriften des Clemens Alex. und Origenes über die Auferstehung sind zwar verloren gegangen: indeß läßt sich aus ihren vorhandenen Schriften jene Ansicht von der Auferstehung deutlich erkennen. Am deutlichsten ist darüber Origenes de princ. II, c. 10. Selecta in Psalm. Opp. II, p. 532 ss. In der letzten Stelle bekämpft er ausdrücklich die Meinung unaufgeklärter Christen, — wie er sie bezeichnet, — daß die Körper, welche wir jetzt haben, ihrer ganzen Substanz nach auferstehen würden, da ja diese Substanz in einem steten Wechsel begriffen sey, und unser Körper vielleicht nicht zwei Tage lang der Substanz nach derselbe bleibe. Die Auferstehung stellt sich Origenes nach jener Paulinischen Stelle so vor, daß in dem Körper eben so wie in dem Samenkorne eine Kraft liege, nach der Verwesung sich selbst wieder herzustellen. Der so wiederhergestellte Körper erhalte dieselbe Gestalt, aber eine sehr verfeinerte Substanz, und bilde sich aus einem gewissen bleibenden Grundstoffe, der in jedem menschlichen Körper ist; er ist demnach in gewissem Sinne derselbe mit dem vorherigen Körper: wie ja auch auf Erden der Körper eines Men-

schen derselbe heißt, obgleich dessen Substanz beständig wechselt. In einer andern Beziehung ist aber der neue Körper von dem jetzigen ganz verschieden. Denn er ist nicht materiell, sondern glänzend, höchst fein und ätherisch und den Engeln ähnlich, nicht fleischern, sondern geistig, und hat nicht diejenigen Werkzeuge und Glieder, welche blos auf irdische Bedürfnisse, z. B. Essen, Trinken und Fortpflanzung, berechnet sind. Uebrigens nahm Origenes an, daß unter den nach der Auferstehung zu erwartenden Körpern ein großer Unterschied stattfinden werde. Jeder werde einen Körper erhalten, der seinen Verdiensten und dem denselben zukommenden Maße von Seligkeit oder Unseligkeit entspräche. Die Heiligen werden mit hellen und herrlichen Körpern bekleidet werden, welche geschickt sind im Himmel zu wohnen: die andern werden stufenweise geringere, die Gottlosen ganz dunkele und häßliche Körper erhalten, welche aber auch unvergänglich sind und durch die Strafen nicht zerstört werden.

Diese Vorstellung des Origenes von der Auferstehung fand auch bald viele Gegner, und wurde insbesondere von Methodius sehr angegriffen. Den Anhängern der crasseren Auferstehungslehre schien die Auferstehung, wie sie Origenes lehrte, keine wirkliche Auferstehung des Leibes zu seyn, und sie warfen demselben also vor, daß er die Auferstehung des Leibes ganz läugne. Daher wird dieß auch als einer von den Irrthümern des Origenes unter dem Justinian verdammt.

§. 45.

Lehre von dem allgemeinen Weltgerichte und den auf dasselbe folgenden Belohnungen und Strafen.

Die meisten Kirchenlehrer, welche dem Chiliasmus anhingen, setzten das Weltgericht an das Ende des tausendjährigen Reiches: nur Justinus setzt dasselbe in den Zeitpunkt der zwei-

ten Erscheinung Jesu und des Beginnes jenes Reiches, und nimmt demnach auch nur eine einzige Auferstehung an.

Nach der gemeinen Meinung der Chiliasten sollte am Ende des tausendjährigen Reiches die zweite oder die allgemeine Auferstehung, das Weltgericht und dann die Verwandlung der Welt durch Feuer erfolgen. Dieses Feuer wird nämlich alles verzehren, und nur diejenigen Körper werden nach Methodius durch dasselbe wie durch kaltes Wasser hindurchgehen, welche in Reinheit und Gerechtigkeit gelebt haben. Lactantius erklärt auch das Gericht über die Menschen für eine Prüfung durch Feuer, in welchem nur die völlig Gerechten unversehrt bleiben, diejenigen aber, welche mit Sünden behaftet seyen, angebrannt werden würden (instit. div. VII, c. 21). Durch dieses Feuer wird Himmel und Erde verwandelt, und ein neuer Himmel und eine neue Erde gebildet werden, die geschickt sind, den seligen Geistern zu Wohnsitzen zu dienen: zugleich wird alsdann auch die ewige Seligkeit der Frommen und die ewige Bestrafung der Gottlosen beginnen. Die Freuden der Seligen im ewigen Leben sind nach Irenäus (V, c. 33 §. 1. 2) nicht gleich, sondern nach ihrer Würdigkeit verschieden. Einige werden in den Himmel übergehen, Andere die Freuden des Paradieses genießen, noch Andere das neue Jerusalem bewohnen: Allen wird der Erlöser in dem Maße sichtbar werden, als sie dessen würdig sind. — Die Strafen der Verdammten schildert nur Irenäus so, als ob sie nicht sowohl in positiven Leiden als in der Absonderung von der Gemeinschaft mit Gott, und in der Entbehrung aller göttlichen Wohlthaten beständen: von allen übrigen Kirchenvätern werden sie als qualvolle Feuerstrafen in der Gehenna beschrieben. Dieses Feuer quält die Gottlosen nur, ohne sie zu verzehren: es giebt denselben vielmehr nach Tertullian Unverweslichkeit, oder wird nach Lactantius die Gottlosen mit gleicher Kraft verbrennen und wiederherstellen. Tertullian hält die feuerspeienden Berge für Rauchlöcher der Gehenna, aus denen man sich einen Begriff

von der Schrecklichkeit des Höllenfeuers machen könne (de poenit. c. 12). Die bei Juden und Christen gewöhnliche Benennung für den Strafort γεέννα ist das hebr. גֵּי הִנֹּם vollständig גֵּי בְנֵי הִנֹּם. Es war eigentlich ein Thal bei Jerusalem, eine Felsenschlucht, in welcher die abgöttischen Israeliten in verschiedenen Zeitaltern dem moabitischen Moloch ihre Kinder als Opfer darbrachten (2 Reg. 23, 10. Jer. 7, 31. 19, 5. 32, 35). Als Josias diese Opfer abschaffte, so bestimmte er dies Thal zur Aufnahme des Aases und aller Unreinigkeiten, welche hier durch Feuer verzehrt wurden. So wurde Gehenna ein Ort, wo alles Unreine durch Feuer verzehrt wurde, und so schon bei den Juden sinnbildlich zur Bezeichnung des Straforts nach dem Tode gebräuchlich. So auch schon im N. T. häufig.

Alle jene Kirchenväter sind darin einig, daß nach dem Tode keine Aussöhnung der Sünde mehr stattfinde, und daß also die Gottlosen nie von ihren Strafen befreit werden würden. Demnach lehren die Meisten ausdrücklich die Ewigkeit der Höllenstrafen. Nur Justinus scheint es für möglich zu halten, daß die Seelen der Gottlosen einst ganz vernichtet würden (dial. c. Tryph. p. 223): Arnobius spricht es als gewiß aus, daß dieselben durch die Heftigkeit der Strafen verzehrt werden würden, ohne daß etwas von ihnen übrig bliebe. Indeß dieser Schriftsteller ist zu heterodox, als daß er als Zeuge für den Kirchenglauben seiner Zeit betrachtet werden könnte.

Andere Vorstellungen über Gericht und Vergeltung finden wir bei den alexandrinischen Kirchenlehrern. Da sie den Chiliasmus verwarfen, so konnten sie natürlich nur Eine Auferstehung und zwar unmittelbar vor dem Weltgerichte annehmen. Schon Clemens bringt mit diesem Gerichte eine Reinigung der Seelen durch ein geistiges Feuer (πῦρ φρόνιμον) in Verbindung, und nimmt ein Fortschreiten von niedrigen Stufen der Seligkeit zu höhern an, deutet auch an, daß auch die Strafen in jener Welt Besserung zum Zwecke hätten, also endlich seyen. Ausführlicher erklärt sich Origenes über diese Gegenstände,

im Wesentlichen ganz übereinstimmend mit Clemens. In dem Gerichte sollen nicht blos alle Menschen, sondern alle Creaturen gerichtet werden. Christus wird dabei nicht an einem gewissen Orte seyn, sondern sich allenthalben offenbaren. Durch göttliche Kraft wird nämlich dem Gedächtnisse eines Jeden schnell alles was er gethan hat sich darstellen, so daß das Gericht eben so wie die Auferstehung keine Zeit erfordere, sondern in einem Augenblicke geschehen werde. Durch das Gericht sollen die Bösen von den Guten abgesondert und einem jeden die Stelle zugetheilt werden, die seinem Verdienste angemessen ist. Mit diesem Gerichte ist nun nach Origenes ein Reinigungsfeuer eng verbunden. Nämlich das Feuer, welches die gegenwärtige Welt zerstören wird, soll zugleich ein Reinigungsfeuer für die Menschen seyn. Alle Seelen waren ja nach Origenes schon durch ihre Verbindung mit einem Körper verunreinigt: dazu kamen denn noch die Verunreinigungen durch mehr oder weniger Sünden. Deshalb mußten nach seiner Meinung Alle in das Feuer, damit alles Unreine in ihnen wie Blei durch das Feuer weggeschmolzen werde, und das reine Gold übrig bleibe. Die Gerechten werden durch dieses Feuer unverletzt hindurchgehen, die minder Guten werden mehr oder minder nach dem Grade ihrer Unreinigkeit ausgebrannt werden, die aber welche ganz bleiern sind, werden in die Tiefe versenkt werden, wie Blei im Wasser. So deutete Origenes 1 Cor. 3, 15 das Seligwerden wie durch Feuer von denjenigen, die bei vielem Guten doch auch mancherlei Böses an sich hätten, welches erst durch Feuer weggetilgt werden müsse, und preiset diejenigen selig, welche einer solchen Feuertaufe nicht bedürften. In dem Zustande der Seligkeit nimmt Origenes viele Abstufungen nach den verschiedenen Graden des Verdienstes an. Die Seligen werden in verschiedene Wohnungen versetzt werden, und verschiedenerlei Herrlichkeit erlangen. Die minder Reinen werden noch gewissen Engeln untergeben seyn, die mehr Fortgeschrittenen unmittelbar unter Christo stehen. Von

allen diesen Stufen giebt es aber ein stetes Fortschreiten von den niedrigern zu den höheren. Von der Seligkeit selbst dachte sich Origenes alle sinnliche Genüsse entfernt: sie beruhete vielmehr nach ihm in einem beständigen Wachsthume in Erkenntniß und Tugend. Dann sollte das Verlangen nach Weisheit, welches sich hier vergeblich bemühet, gestillt werden. Die Seligen sollten zuerst die Ursachen und Beschaffenheiten der irdischen Dinge, dann die der himmlischen Dinge kennen lernen, insbesondere aber in Gotteserkenntniß und Gottähnlichkeit stets fortschreiten.

Auch die Strafen der Gottlosen dachte sich Origenes ganz geistiger Art, obgleich sehr schwer und empfindlich. Das Feuer der Hölle erklärt er nicht für eine äußerlich schmerzende Strafe, sondern für eine Folge, die aus den Sünden selbst entspringt. Es ist das Bewußtseyn der bösen Thaten, welches die Seele fortwährend peinigt, und die heftigen Leidenschaften, früher in derselben genährt, werden fortfahren dieselbe zu foltern. Die äußere Finsterniß, in welche nach Jesu Ausspruch die Gottlosen sollen verstoßen werden, ist dem Origenes die Dunkelheit der Unwissenheit: er vermuthet dabei, daß die Gottlosen auch dunkle und schwarze Körper bei der Auferstehung bekommen würden, damit die Finsterniß ihrer Seele sich sogleich durch die Gestalt ihrer Körper zu erkennen gebe. Aber auch bei den Verdammten nimmt Origenes eine Verschiedenheit der Strafen nach dem verschiedenen Grade der Verschuldungen an, und demnach nicht nur ein Aufsteigen von den niedern zu den höhern Graden, sondern auch ein Aufhören ihrer Strafen überhaupt. Diese letzte Annahme, welche späterhin dem Origenes als seine größte Ketzerei angerechnet wurde, hing genau mit seinem ganzen übrigen Systeme zusammen. Denn er erklärte ja die Freiheit und somit die Besserungsfähigkeit für ein unveräußerliches Eigenthum aller vernünftigen Wesen, und mußte sonach annehmen, daß auch einst die Gottlosen durch die Strafen erweicht, und zur Besserung bewogen wer-

den würden. Dann aber lehrte er auch eben so bestimmt, daß der Zustand aller vernünftigen Wesen blos Resultat ihres sittlichen Verhaltens sey, und mußte also auch lehren, daß die Gottlosen durch fortgesetzte sittliche Besserung fortwährend ihren Zustand verbessern. Demgemäß erklärte er auch die Strafen derselben für Erziehungsstrafen, die nicht in der Absicht, Böses mit Bösem zu vergelten, von Gott über sie verhängt seyen, sondern um sie zu bessern. Es war nur consequent, wenn Origenes auch den Teufel für fähig erklärte, einst gebessert und selig zu werden. Uebrigens wollte er diese Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen von dem Volksunterrichte ausgeschlossen haben, um nicht moralische Sicherheit und Zügellosigkeit unter dem Volke zu befördern: sie sollte nach seiner Absicht blos dem Gnostiker eröffnet werden. Er glaubte darin die Lehrweisheit zu beobachten, welche in der heiligen Schrift vorgezeichnet sey. Wenn in der heiligen Schrift diese Strafen als ewige bezeichnet werden, als ein unverlöschliches Feuer, als ein Wurm, der nicht stirbt; so sieht Origenes darin eine für die Menschen wohlthätige Täuschung, und bezieht darauf die Worte Jer. 20, 7: ἠπάτησάς με κύριε, καὶ ἠπατήθην (ich ließ mich täuschen) in Jer. hom. XVIII, c. 15. und hom. XIX. Er sagt hom. XIX c. 4: Wie viele, die sich weise dünkten, die Wahrheit über die Strafe erkannten, und die Täuschung durchdrangen, sind in ein schlechteres Leben verfallen! Es wäre ihnen besser gewesen, bei ihrem früheren Glauben an den Wurm zu bleiben, der nicht stirbt, und an das Feuer, was nicht verlischt (nach Jes. 66, 24).

Zweite Periode.

Von Constantinus bis auf die Bilderstreitigkeiten

324 – 726.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Dogmengeschichte.

§. 46.

Umstände, welche in dieser Zeit auf die Dogmenentwickelung einwirkten.

Die große Veränderung, welche unter Constantinus die christliche Kirche dadurch erfuhr, daß sie, die bis dahin Verfolgte, jetzt begünstigte Staatsreligion im römischen Reiche wurde, hatte auch für die Dogmenentwickelung in derselben höchst bedeutende Folgen.

Manches lag in dieser Veränderung, wodurch die Dogmenentwickelung mittelbar und unmittelbar angeregt und befördert wurde. Je mehr der Gegensatz der Heiden verschwand, oder aufhörte furchtbar zu seyn, desto mehr lenkte sich die geistige Kraft, welche bis dahin für die Vertheidigung des Christenthums gegen die Heiden thätig gewesen war, auf die Bekämpfung abweichender Meinungen innerhalb des Christenthums. So nahmen die theologischen Streitigkeiten zu, und

wurden desto schonungsloser durchgeführt, je mehr die Rücksicht auf die gemeinsamen Gegner der Christen, die Heiden, ihre Bedeutung verlor. Alle diese theologischen Streitigkeiten gaben aber für die Dogmenentwickelung Resultate. Außerdem entwickelte sich in Folge jenes großen Umschwunges der kirchlichen Verhältnisse in dem kirchlichen Leben und in der kirchlichen Sitte vielerlei Neues, welches wiederum großen Einfluß auf die Dogmenentwickelung ausübte. So namentlich das Mönchthum, dessen Grundsätze über christliche Vollkommenheit den bedeutendsten Einfluß auf die christliche Heilslehre hatten, wie die aus dem Mönchthume natürlich hervorgehende Verachtung der Wissenschaften und insbesondere der Philosophie, die Neigung zum Wunderbaren und die Leichtgläubigkeit, zu einer Beförderung des kirchlichen Aberglaubens und einer abergläubischen Richtung in der Dogmenentwickelung hinführten. Dieser mönchische Geist spricht sich besonders in Hieronymi epist. XXII ad Eustochium aus, in welcher er derselben, deren geistlicher Führer er in ihrem ascetischen Leben war, erzählt, wie er als junger Mensch den Cicero, Plautus u. s. w. gelesen habe, dafür aber in einer tödtlichen Krankheit im Geiste vor den Richterstuhl Gottes geführt, und dort, weil er mehr Ciceronianer als Christ sey, mit Schlägen gezüchtigt sey, und versprochen habe, nie wieder heidnische Schriften zu lesen. Dort sagt er unter Anderm: Was haben Christus und Belial, die Psalmen und Horaz, die Evangelien und Virgil, die Apostel und Cicero mit einander zu schaffen? Eben so blieb auch die Ausbildung vielfacher und zusammengesetzter Kirchengebräuche nicht ohne Wirkung für die Dogmenentwickelung. Der geheimnißvolle Charakter, welchen diese Gebräuche jetzt annahmen, bewirkte, daß man auch geheimnißvolle Kräfte und übernatürliche Wirkungen in denselben zuerst zu ahnen, und zuletzt zu behaupten anfing; natürlich gingen dann solche Behauptungen als Dogmen auch in den Lehrbegriff über. So steigerten sich namentlich durch die geheimnißvolle Abendmahls-

feier die Vorstellungen von der Kraft des Abendmahles, und von der Bedeutung seiner Elemente: so durch die zunehmenden Ehrenbezeugungen, welche den Märtyrern erwiesen wurden, die Begriffe von der Hoheit derselben und ihrer Wirksamkeit für die Lebenden.

Wiederum lag manches in der neuen Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse, wodurch die Dogmenentwickelung auf eine neue Weise bedingt wurde, namentlich sofern dieselbe aus den theologischen Streitigkeiten hervorging.

Dazu gehörte zuerst das Verhältniß der Kirche zum Staate. Die Kaiser hatten der Kirche große Rechte und Vorzüge ertheilt, aber ausdrücklich nur der katholischen Kirche: alle Häretiker waren, wenn man die Zeiten Jovians und Valentinians ausnimmt, sogar von der Duldung ausgeschlossen. Wenn nun in der katholischen Kirche Streitigkeiten über Gegenstände der Lehre entstanden, so beschuldigte die eine Partei die andere alsbald der Irrlehre und der Ketzerei, erklärte dieselbe also der Mitgliedschaft der katholischen Kirche für verlustig. Da diese Beschuldigungen gegenseitig waren, und da sie auch große politische Bedeutung hatten, so stand es natürlich nur den Kaisern zu, zu entscheiden, welche Partei für katholisch gehalten werden, und die Rechte der katholischen Kirche genießen, welche aber als Häresis betrachtet werden, und selbst der Duldung verlustig gehen sollte. Es war also nicht Anmaßung, sondern unausweichliche Nothwendigkeit, wodurch die Kaiser anfangs zu Entscheidungen in den Lehrstreitigkeiten veranlaßt wurden. Gewöhnlich gaben sie dieselben, nachdem sie Concilien deshalb versammelt und deren Urtheil vernommen hatten: indeß wenn sie dadurch die Einigkeit, an welcher ihnen aus politischen Gründen sehr viel gelegen seyn mußte, nicht wiederherstellen konnten, so gingen sie auch häufig von jenen Urtheilen der Concilien ab, und versuchten mancherlei andere Wege, suchten andere Entscheidungen geltend zu machen, um nur die Einigkeit wiederherzustellen. Unter diesen Umständen

gewannen aber die Kaiser überhaupt den bedeutendsten Einfluß auf die Dogmenentwickelung: theologische Streitigkeiten verwickelten sich nicht selten mit Hofcabalen und wurden durch kaiserliche Machtworte entschieden. Am deutlichsten tritt dieses Verhältniß unter Justinian hervor: dieser Kaiser entschied nicht blos über theologische Streitfragen, welche von andern aufgeworfen waren, sondern er traf auch unveranlaßt als theologischer Gesetzgeber auf, und verkündete neue Glaubenssätze, die von der ganzen Kirche angenommen werden sollten.

Ferner wurde die Dogmenentwickelung bedingt durch die Entwickelung der Hierarchie, welche in dieser Periode stattfand. Die Laien verloren ihre Stimme in Religionssachen völlig, auch die niedern Klassen der Cleriker, und alle geistliche Gewalt ging auf die Bischöfe über, welche allein Stimmrecht auf den Synoden hatten. Seitdem Constantin die Synode von Nicäa zur Entscheidung über die arianische Streitigkeit zusammenberufen hatte, galten öcumenische Synoden für die höchsten kirchlichen Instanzen, welchen auch in Glaubenssachen das letzte Urtheil gebühre. Man dachte zwar anfangs nicht daran, daß ihnen als solchen Unfehlbarkeit zukomme: da man aber nach Act. 15, 28 alle Synoden unter einer besonderen Leitung des heiligen Geistes dachte, und die öcumenischen Synoden die höchsten kirchlichen Instanzen waren, deren Aussprüche von keiner höhern Behörde mehr berichtigt werden konnten, so bildete sich späterhin sehr natürlich die Meinung aus, daß diese Synoden durch einen besondern Beistand des heiligen Geistes in Glaubenssachen unfehlbar gemacht würden. In der That hingen aber die Aussprüche dieser Synoden vorzüglich von den Patriarchen ab, denen die übrigen Bischöfe zu folgen gewohnt waren, und von dem kaiserlichen Einflusse.

Unter diesen Verhältnissen geschah es denn, daß alle theologische Streitfragen jetzt die Feststellung neuer kirchlicher Dogmen zur Folge hatten. In der vorigen Periode hatte es mancherlei verschiedene theologische Ansichten über Gegenstände,

die durch den Kirchenglauben noch nicht entschieden waren, gegeben: und diese hatten sich gegenseitig getragen, da man Einheit nur auf dem Gebiete der πίστις verlangte, in allen Speculationen, welche über dasselbe hinausgingen, aber Freiheit ließ. Je mächtiger nun aber die Hierarchie wurde, und je mehr sie sich dahin neigte, alles beherrschen zu wollen, was dem religiösen Gebiete angehörte; desto weniger gern duldete sie überhaupt theologische Streitigkeiten, auch über solche durch den Kirchenglauben noch unentschieden gelassene Gegenstände. Da über dieselben in dem Kirchenglauben doch immer einige, wenn auch allgemeinere Bestimmungen vorkamen; so war es leicht, eine Deutung der letztern zu Gunsten der verschiedenen Meinungen zu versuchen. Dieß geschah von den streitenden Parteien selbst: und so berechtigten diese selber die Hierarchie, ihre Streitfragen als solche zu betrachten, welche dem Gebiete des religiösen Glaubens angehörten, und als solche zu entscheiden. Dieß geschah denn nun auf Synoden unter den mancherlei oben entwickelten Einflüssen: und nun wurden über die Streitpunkte positive Entscheidungen gegeben, und diese, als zum Kirchenglauben gehörig, der ganzen Christenheit aufgedrungen. Indem nun diese Entscheidungen oft neue Streitfragen veranlaßten und neue Entscheidungen nöthig machten, so vermehrte sich natürlich die Zahl der Glaubenssatzungen sehr ansehnlich, und in demselben Maße verengerte sich das der freien Speculation überlassene Gebiet.

§. 47.

Allgemeine Geschichte der Dogmatik während der arianischen Streitigkeiten bis 381.

Gleich mit dem Anfange dieser Periode begann der Streit gegen die Lehre des Arius, daß der Sohn Geschöpf des Vaters, aus nichts geschaffen, und zwar zu einer gewissen Zeit geworden sey, und in dem Charakter, welchen dieser Streit

annahm, und in der Art, wie er geführt wurde, zeigte sich schon sehr deutlich die Folge der großen Veränderung, welche durch die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion in allen kirchlichen Verhältnissen hervorgebracht war. Die früheren theologischen Streitigkeiten hatten immer nur einzelne Provinzen berührt: die gegenwärtige theilte sich alsbald, nachdem sich Kaiser Constantin hineingemengt hatte, dem ganzen römischen Reiche mit. In den früheren Streitigkeiten hatte sich die Kirche begnügt, das den Glauben verletzende durch bloße Negationen abzuwehren: gegenwärtig fühlte sich die durch äußere Begünstigungen gehobene Hierarchie schon veranlaßt, der Irrlehre des Arius auf der Synode von Nicäa positive Glaubensbestimmungen entgegenzusetzen, und zu verlangen, daß diese als zum christlichen Glauben gehörig von allen Christen angenommen und bei Verlust der ewigen Seligkeit geglaubt werden müßten. Eben jene Einmischung der Kaiser in diese Streitigkeit, und diese positive Art der kirchlichen Entscheidung bewirkten aber, daß diese Streitigkeit allgemeiner und langwieriger wurde, als irgend eine frühere. Die Anhänger des nicäischen Concils betrachteten das Bekenntniß des ὁμοούσιος als unerläßliches Kennzeichen der Orthodoxie: die Gegner desselben theilten sich seit der zweiten Synode von Sirmium (357) in die Semiarianer, welche das ὁμοιούσιος annahmen, und in die strengen Arianer, deren Losungswort ἀνόμοιος wurde. Mit diesem arianischen Streite verflochten sich mehrere Nebenstreitigkeiten. Marcellus von Ancyra, ein eifriger Nicäner, hatte sich durch das ὁμοούσιος zum Sabellianismus verlocken lassen: noch entschiedener bekannte denselben sein Schüler Photinus B. v. Sirmium, und wurde deshalb verdammt (345). Ein anderer Nicäner Apollinaris B. v. Laodicäa verbreitete (seit 371) die Irrlehre, daß in der Person Christi keine vernünftige Seele gewesen sei, sondern daß die Gottheit die Stelle derselben vertreten habe. Nachdem seit 360 auch im Oriente eine Zahl von Nicänern hervorgetreten

war, blieben diese orientalischen Nicäner von den alten Nicänern in Aegypten und im Abendlande lange noch getrennt, weil jene darauf bestanden, daß in der Gottheit τρεῖς ὑποστάσεις zu bekennen seyen, während diese nur τρία πρόσωπα zugeben wollten. Endlich kam auch noch nach 360 diejenige Lehre über den heiligen Geist zur Sprache, welche unter den Semiarianern ganz herrschend war, und auch unter den orientalischen Nicänern viele Anhänger zählte, daß nämlich der heilige Geist ein Geschöpf und Diener Gottes sey. Die Bekenner dieser Irrlehre wurden anfangs nur πνευματομάχοι genannt: später wurde der Ketzername Macedonianer, der ursprünglich mit Semiarianer gleichbedeutend war, auf sie übertragen, weil diese Ketzerei besonders unter den Semiarianern verbreitet war. Das Concilium von Constantinopel 381 gab auch über diese Lehre vom heiligen Geiste in dem von ihm erweiterten Nicänischen Symbolum eine positive Entscheidung.

In Beziehung auf die oben aufgezählten Streitpunkte war zwar dieses Zeitalter hart und unnachgiebig: desto mehr Liberalität zeigt sich aber noch in Rücksicht auf alle andere dogmatische Materien, welche nicht die Streitgegenstände der Zeit berührten. Einen merkwürdigen Beweis dafür giebt die berühmte Stelle des Gregorius von Nazianz Orat. de theol. I, wo er davor warnt jene streitigen Punkte zum Gegenstande vorwitziger Untersuchnngen zu machen, und dagegen den Rath giebt: „Philosophire lieber über die Welt, oder die Welten, „über die Materie, über die Seele, über die guten und bösen „Geister, über die Auferstehung, das Gericht, die Vergeltung, Christi Leiden.“ Alle diese Punkte waren zwar auch Theile der Kirchenlehre: aber die Bestimmungen derselben darüber waren noch so allgemein, daß in deren Auffassung und Ausführung eine sehr große Mannichfaltigkeit möglich und erlaubt war.

So finden wir denn ungeachtet der Heftigkeit, mit welcher die arianischen Streitigkeiten geführt wurden, in dem

Zeitraume derselben noch eine rege, nach vielen Seiten hin ungehemmte theologische Speculation, und in Folge dieser Freiheit eine Blüthe theologischer Wissenschaft, wie sie vor der Reformation selten wieder angetroffen wird. Insbesondere sind es zwei theologische Schulen, durch welche diese wissenschaftliche Richtung genährt wurde, die Origenistische und die syrische oder antiochenische Schule. Origenes genoß, ungeachtet manche seiner eigenthümlichen Meinungen ziemlich allgemein verworfen wurden, dennoch ein großes Ansehen und einen ausnehmenden Einfluß. Sowohl die ausgezeichnetesten Nicäner, ein Athanasius, Basilius d. G. und die beiden Gregore, als auch viele Eusebianer, wie Eusebius Pamphili, hatten die höchste Achtung gegen diesen großen Mann, benutzten eifrig seine Schriften, und übersahen das, was ihnen in denselben irrig schien, gern über das Viele, was sie als vortrefflich anerkennen mußten. Eben dadurch wurden sie aber überhaupt milder gestimmt gegen dogmatische Eigenthümlichkeiten, sobald dieselben nur nicht die großen Streitpunkte der Zeit berührten, und so trugen die Schriften des Origenes, bei der allgemeinen Achtung die sie genossen, vieles dazu bei, ein freieres Princip in der Theologie zu erhalten. So konnten Gregorius von Nyssa und Didymus, welche die entschiedensten Origenisten dieser Zeit sind, sich selbst noch zu mehreren der eigenthümlichen Meinungen des Origenes bekennen (namentlich auch die Besserungsfähigkeit des Teufels annehmen), ohne deshalb angefeindet zu werden: ja Synesius wurde, obgleich er manche besondere neuplatonische Meinungen hegte, dennoch 410 von Theophilus B. v. Alexandrien zum Bischofe von Ptolemais geweihet. So wie die origenistische Schule vorzugsweise der theologischen Speculation zugewendet war, in der Bibelerklärung dagegen sich zu sehr der allegorischen Interpretation hingab; so erwarb sich dagegen die syrische oder antiochenische Schule große Verdienste um die Erklärung der heiligen Schriften, bei welcher sie allein dem historisch grammatischen Principe

folgte, und alle allegorische Interpretation verwarf. Eben diese Richtung führte aber auch zuweilen zu einer buchstäblich sinnlichen Auffassung der biblischen Schriften: und so vertheidigte denn auch der dieser Schule angehörige Apollinaris B. v. Laodicea noch den Chiliasmus.

Wir haben aus diesem Zeitalter noch eine große Menge dogmatischer Schriften: die meisten derselben beziehen sich aber allein auf die Streitfrage dieser Zeit, auf die Trinität. Schriften, welche das Ganze der christlichen Glaubenslehre umfassen, sind die Catechesen des Cyrillus von Jerusalem, und des Gregorius von Nyssa λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας. Um von den Schriftstellern dieser Zeit einen richtigen Gebrauch in der Dogmengeschichte zu machen, muß man die Parteien unterscheiden, zu denen sie gehörten. Auf der Seite der Eusebianer waren:

Eusebius B. v. Cäsarea († 340). Unter seinen Schriften sind für Dogmengeschichte beachtungswerth seine beiden apologetischen Werke Praeparatio evangelica, welche die Heiden zum Christenthume hinführen soll, und s. Demonstratio evangelica, welche die Juden von der Wahrheit des Christenthums überzeugen soll. Außerdem gehören hierher seine beiden Werke gegen den Marcellus, contra Marcellum libb. II und de ecclesiastica theol. libb. III. In diesen Schriften erkennt man mehr einen gelehrten Sammler, als einen scharfsinnigen Denker. In Beziehung auf die große Streitfrage der Zeit zeichnete sich Eusebius besonders durch Milde aus: er wünschte vor allem den Kirchenfrieden erhalten zu sehen, und wollte um dessentwillen die dogmatischen Differenzen zwischen Arius und seinen Gegnern übersehen wissen. Seine eigene Ansicht über den Streitpunkt war die Origenistische, und er wird mit Unrecht von seinen Gegnern oft für einen Arianer erklärt. Auf die Dogmenentwickelung hatte Eusebius keinen Einfluß: wenn man indeß von den großen damaligen Streitpunkten absieht,

sind seine Schriften für die Erkenntniß des theologischen Standpunktes dieser Zeit nicht unbedeutend.

Cyrillus von Jerusalem († 386). In seinen Catechesen erklärt er das christliche Glaubensbekenntniß und die heiligen Gebräuche auf eine für Catechumenen angemessene Weise, faßlich und einfach, mit sehr häufiger Beziehung auf die heiligen Schriften. Er war Semiarianer, und braucht daher in seinen Catechesen die nicäischen Formeln nicht. Wie aber der Semiarianismus sich wenig, und fast nur durch verschiedene Formeln von dem nicäischen Glaubensbekenntnisse entfernte, so wurde es auch dem Cyrillus nicht schwer, mit vielen andern Semiarianern auf dem Concilio von Constantinopel dem nicäischen Glaubensbekenntnisse völlig beizutreten. Seine Catechesen sind besonders für die kirchlichen Alterthümer von Wichtigkeit, sofern wir durch sie einen deutlichen Begriff davon erhalten, wie in der alten Kirche die Vorbereitung zur Taufe geschah: aber auch für die Dogmengeschichte haben sie große Bedeutung, da sie eine vollständige Erklärung des christlichen Glaubens enthalten, welche für völlig kirchlich orthodox gelten darf, wenn sie auch in der Lehre von der Trinität sich in allgemeinern Formeln halten, als die nicäischen waren.

Unter den Anhängern des nicäischen Concils sind griechische und lateinische Kirchenväter zu unterscheiden. Die ausgezeichnetesten griechischen Nicäner sind:

1. Athanasius, für die Dogmengeschichte unstreitig der wichtigste Schriftsteller dieser ganzen Zeit, da ihm die kirchliche Lehre von der Trinität die genauere Entwickelung verdankt, in welcher sie späterhin von der ganzen Kirche angenommen wurde. Je höherer Werth auf diese Lehre stets gelegt wurde, desto höher ist stets das Andenken des Athanasius, der ihretwegen auch so vieles ertragen mußte, geachtet worden; schon bei seinen Lebzeiten wurde ihm der Ehrenname eines Vaters der Rechtgläubigkeit beigelegt, der ihm nachher stets geblieben ist. Seine meisten Schriften beziehen sich auf

die Erörterung und Erweisung der Trinitätslehre. Nur seine Widerlegung des Heidenthums und seine Schrift von der Menschwerdung des Logos, welche wahrscheinlich schon vor den arianischen Streitpunkten geschrieben sind, machen eine Ausnahme. Die meisten seiner Schriften mußte Athanasius sehr schnell und unter mannichfachen Zerstreuungen abfassen: daher ist ihre Form sehr mangelhaft: sie sind ohne Ordnung und voll von Wiederholungen, auch ist seine Gelehrsamkeit mittelmäßig, und seine Bibelerklärung gezwungen; aber dennoch zeigt er sich überall als scharfer und feiner Denker, der mit vieler Gewandtheit und Ueberlegenheit den großen Streit gegen seine Gegner zu führen wußte.

2. Basilius d. G. B. v. Cäsarea in Cappadocien † 379. Von ihm haben wir zwei größere dogmatische Werke, eins gegen den Eunomius, eins über den heiligen Geist. Wir finden bei ihm eine durchaus praktische Richtung: eigne und neue Ideen sind bei ihm seltner; dagegen weiß er das Gegebene lichtvoll zu entwickeln und auf eine beredte Weise vorzutragen.

3. Gregorius v. Nyssa, ein jüngerer Bruder des Basilius, B. v. Nyssa † nach 394, ist unter den Vätern des 4. Jahrh. derjenige, welcher neben dem Didymus am meisten sich an den Origenes anschloß, und welcher daher auch mehr Gebrauch von der Philosophie in der Theologie macht, und viele eigenthümlich theologische Meinungen hegt. Eben deshalb hat er aber auch in der Kirche nicht das Ansehen erlangt wie sein Bruder, obgleich er auf dem Concilio von Constantinopel im Auftrage desselben die Ueberarbeitung des nicäischen Symbols besorgt haben soll. Wir haben von ihm noch polemische Schriften gegen den Eunomius und Apollinaris: dann den großen Religionsunterricht, den einzigen Versuch einer zusammenhangenden wissenschaftlichen Darstellung der Religionslehre aus dieser Zeit (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας. S. Gregorii Nysseni oratio catechetica, graece et latine ad Codices Monacenses recensuit J. G. Krabinger. Monachii 1835. 8.)

4. Gregorius v. Nazianz † 390 war mehr Redner als Dogmatiker, obgleich er auch in jener Hinsicht dem Basilius nachsteht. Indeß haben seine 5 Reden über die Theologie d. i. über die Lehre von Gott und besonders die Gottheit Christi, welche er in Constantinopel hielt, ein besonderes Ansehen erhalten und ihm den Beinamen ὁ θεολόγος verschafft.

5. Didymus Catechet in Alexandrien, von Jugend auf blind († 395), eben so wie Gregorius von Nyssa entschiedener Anhänger des Origenes. Von ihm sind noch erhalten seine Schrift über den heiligen Geist in der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus, und de trinitate in drei Büchern.

Unter den lateinischen Schriftstellern sind für die Dogmengeschichte bedeutend:

Hilarius B. v. Pictavium † 368, ein standhafter Vertheidiger des nicäischen Concils, dessen sämmtliche Schriften sich auf den arianischen Streit beziehen. Sein dogmatisches Hauptwerk ist de trinitate libb. XII. Er ist ein selbstdenkender Schriftsteller, dem es nicht an Kraft fehlt, der aber oft schwülstig ist, und durch häufige Wiederholungen seine Leser ermüdet.

Ambrosius B. v. Mayland † 397, schreibt viel deutlicher und angenehmer als Hilarius. Ihm fehlte es aber an theologischer Durchbildung: seine Schriften sind ganz aus den ausgezeichneten griechischen Kirchenvätern geschöpft, haben aber doch großes Ansehen in der abendländischen Kirche gewonnen. Dieß gilt namentlich von seiner dogmatischen Hauptschrift de fide, einer Entwickelung des christlichen Glaubens, besonders der Lehre über den Sohn.

§. 48.

Allgemeine Dogmengeschichte während der origenistischen und pelagianischen Streitigkeiten bis zum Anfange der nestorianischen Streitigkeit 428.

Schon in der Periode der arianischen Streitigkeiten hatte

sich eine starrere dogmatische Partei ausgebildet, welche, alle freiere theologische Speculation verwerfend, nur Werth darauf legte, die überlieferte Kirchenlehre streng festzuhalten, und welche, wo die letztere schwankend war, sich für die strengere, buchstäblichere und wundergläubigere Ansicht zu entscheiden geneigt war. Diese Richtung wurde besonders durch das Mönchthum genährt, welches überhaupt alle Wissenschaft gering achtete, und die Beschäftigung mit weltlichen Wissenschaften sogar für sündlich hielt, dennoch aber sich ein entscheidendes Urtheil über Rechtgläubigkeit anmaßte, obgleich dasselbe mehr auf einem dunkeln Gefühle als auf deutlicher Erkenntniß beruhete. Als ältester Repräsentant dieser starren traditionellen Richtung in der Theologie ist zu betrachten:

Epiphanius Bischof von Constantia, dem alten Salamis, in Cypern † 403. In seinem *Πανάριον* (Arzneikasten), welches 374 verfaßt ist, bekämpfte er mit Bitterkeit und Heftigkeit alle Abweichungen von der von ihm für rechtgläubig gehaltenen Lehre, und stempelte in demselben manche Eigenthümlichkeiten der Lehre, die bis dahin ohne Anfeindung geduldet waren, zu Ketzereien. So setzte er zuerst die Nazaräer unter die Ketzer, und brandmarkte die eigenthümlichen Meinungen des Origenes zuerst als grobe Ketzereien. Gegen den Origenes war Epiphanius überhaupt besonders aufgebracht: und als seine Verdammung desselben in dem *Πανάριον* noch nicht die beabsichtigte Wirkung hervorbrachte, so regte er 394 in Palästina zuerst die origenistischen Streitigkeiten auf. Indem er nämlich sich nach Palästina, wo Origenes besonders viele Anhänger hatte, begab, und gegen die Ketzereien desselben eiferte; gelang es ihm, den für seine Orthodoxie ängstlich besorgten Hieronymus, welcher damals Vorsteher eines Klosters in Bethlehem war, auf seine Seite zu bringen, obgleich derselbe bis dahin der entschiedenste Verehrer des Origenes gewesen war und dessen Schriften für die sei-

nigen sehr benutzt hatte. Dagegen ließen sich Johannes Bisch. von Jerusalem, und Rufinus, der als Mönch auf dem Oelberge lebte, dadurch in ihrer Achtung gegen den Origenes nicht irre machen, und wurden deshalb von Epiphanius und Hieronymus heftig angefeindet. Der Streit in Palästina wurde 397 durch die Vermittlung des Theophilus beigelegt, und dauerte nur noch durch einen heftigen Schriftwechsel zwischen Rufinus und Hieronymus fort: aber schon im J. 399 trat derselbe Theophilus, welcher kurz vorher den friedlichen Vermittler gemacht hatte, durch das Andringen fanatischer Mönche bewogen, in Aegypten als Gegner des Origenismus auf, und drückte nun, unterstützt von Epiphanius und Hieronymus, dem Origenismus ein entschiedenes kirchliches Brandmal auf. Denn nach seinem Vorgange verdammte auch Anastasius B. v. Rom (401) die origenistische Ketzerei; Chrysostomus wurde 403 auf Betreiben des Theophilus wegen Begünstigung der Origenisten abgesetzt. Von jetzt an galten die eigenthümlichen origenistischen Meinungen für Ketzereien, aber auch schon die Beschäftigung mit den Schriften des Origenes machte verdächtig, und man durfte nicht mehr wagen, die Vorzüge dieses Mannes anzuerkennen, wenn man auch gleich seine Irrthümer zugab. Die natürliche Folge davon war, daß jetzt überhaupt das freiere Princip aus der Theologie verschwand, daß man den Gebrauch der Philosophie in der Theologie mistrauisch betrachtete, und daß man sich für alle theologische Behauptungen ängstlich nach Auctoritäten älterer rechtgläubiger Väter umsah, um nicht in den Ruf der Ketzerei zu gerathen.

Indessen lebten in dieser Zeit noch mehrere ausgezeichnete Theologen, welche der syrischen exegetischen Schule angehörig eine freiere wissenschaftliche Bildung festhielten. Dazu gehören namentlich Diodorus Bisch. v. Tarsus † vor 394, als Exeget berühmt, dessen Schriften aber alle verloren gegangen sind. Er war Lehrer der beiden folgenden:

Johannes Chrysostomus B. v. Constantinopel, starb im Exile 407. Obgleich in der syrischen Schule gebildet, achtete er doch auch den Origenes sehr, und benutzte dessen Schriften. Ausgezeichnet ist Chrysostomus als geistlicher Redner. In seinen zahlreich vorhandenen Homilien zeigt er sich als glücklicher Bibelausleger: in Beziehung auf die Glaubenslehre hat er eine durchaus praktische Richtung, und läßt sich daher auf bloße dogmatische Speculationen, die keine praktische Bedeutung haben, nicht ein.

Theodorus Bisch. von Mopsvestia († 429) war einer der ausgezeichnetesten Bibelausleger der alten Kirche, dessen Schriften aber leider, weil späterhin der Vorwurf der Irrgläubigkeit auf ihn gewälzt wurde, meistens verloren gegangen sind. Bei ihm finden wir Spuren einer auf die biblischen Bücher angewendeten historischen Critik, wie sonst bei keinem andern Kirchenvater. Auch in dogmatischer Beziehung war er liberal gesinnt, er behauptete eben so wie sein Lehrer Diodorus die Endlichkeit der Höllenstrafen, und nahm gegen Hieronymus die Freiheit des Menschen nachdrücklich in Schutz.

Während im Oriente die origenistischen Streitigkeiten das freiere Princip in der Theologie ertödteten, geschah dasselbe gleichzeitig im Oriente durch den Augustinus und die pelagianischen Streitigkeiten.

Augustinus B. v. Hippo Regius † 430, stand zwar in theologischer Gelehrsamkeit manchen Kirchenvätern, namentlich dem Hieronymus, nach, aber als feiner, scharfer und consequenter Denker nimmt er wohl unter allen die erste Stelle ein. Dabei hatte er schon in seinem frühern Berufe als Rhetor das Talent einer schönen und deutlichen Darstellungsgabe ausgebildet, und so erklärt sich der ungemessene Einfluß, welchen Augustinus sowohl bei seinen Lebzeiten auf die lateinische Kirche gewann, als nach seinem Tode durch seine Schriften behauptete. Mit großer Ueberlegenheit und bedeutendem Erfolge bekämpfte Augustinus alle Häretiker seiner Zeit, Arianer,

Manichäer, Donatisten und Pelagianer, und behandelte in seinen Schriften fast alle dogmatische Materien auf eine eindringende Weise. Er befestigte die Kirchenlehre durch eine Menge neuer Erklärungen, Bestimmungen und Beweise und bereicherte sie mit vielen Kunstwörtern und manchen neuen Lehrsätzen. Einen solchen Lehrer hatte bis dahin die abendländische Kirche noch nicht gehabt. Bis dahin hatte dieselbe, die überhaupt wenig Neigung zu selbstthätiger theologischer Speculation hatte, und es vorzog das Ueberlieferte unverändert festzuhalten, nur sich leidend bei den Dogmenentwickelungen der griechischen Kirche verhalten, und hatte, was ihr in denselben ersprieslich schien, angenommen, ohne darüber selbständig hinausgehen zu wollen. Jetzt erhielt sie nun in den Schriften des Augustinus eine Reihe tiefeingehender und doch lichtvoller Entwickelungen der Glaubenslehre, deren Rechtgläubigkeit durch den Namen des Verfassers und durch seine erfolgreiche Thätigkeit gegen alle Ketzereien hinlänglich verbürgt war. So wurden also nun die Schriften des Augustinus in der abendländischen Kirche das Orakel der Orthodoxie, und blieben es das ganze Mittelalter hindurch. Ueber alle Punkte der Glaubenslehre hat er geschrieben, und so begnügte man sich, bei allen dogmatischen Schwierigkeiten auf ihn zurückzugehen und seiner Auctorität blind zu folgen. Ja man ging so weit, daß man manches, was Augustinus nur als Vermuthung ausgesprochen hatte, bald nach ihm für gewiß zu halten und endlich in die kirchliche Glaubenslehre aufzunehmen anfing. Und wiederum wenn man später in einzelnen Punkten von der augustinischen Lehre abgehen zu müssen meinte, wagte man doch diese Abweichung nicht zuzugestehen, sondern suchte dieselbe durch gezwungene Deutung seiner Schriften zu verhüllen. So frei sich daher Augustinus selbst noch in der Theologie bewegte, so viel Gewicht er in derselben Vernunftgründen einräumt, und so sehr er also auch die Wichtigkeit des eigenen Vernunftgebrauchs anerkannte; so bewirkte doch

die übermäßige Auctorität, die man ihm beilegte, daß man in der abendländischen Kirche auf eigenen Vernunftgebrauch immer mehr verzichtete, und sich freiwillig in die Fesseln des augustinischen Systems schlug. Dieß geschah insbesondere in Folge der Lehre von der Erbsünde, welche Augustinus dem Pelagius gegenüber entwickelte. Denn indem er den Willen und die Vernunft des Menschen durch den Sündenfall für ganz verderbt erklärte; so leitete er dadurch von selbst darauf hin, dem Gebrauche der eigenen verdüsterten Vernunft zu mistrauen, und sich dafür lieber einem Auctoritätsglauben hinzugeben. Die meisten dogmatischen Schriften des Augustinus beziehen sich auf einzelne Gegenstände. Den ganzen Inhalt der christlichen Lehre, wie dieselbe in dem Glaubensbekenntnisse zusammengefaßt war, erläutert er aber in der Schrift de fide et symbolo v. J. 393. Eine Uebersicht des spätern theologischen Systems des Augustinus giebt sein Enchiridion seu de fide, spe et charitate ad Laurentium, urbis Romae primicerium v. J. 421. Er führt hier das ganze Christenthum auf die drei Hauptstücke Glaube, Liebe und Hoffnung zurück, handelt aber von dem ersten am ausführlichsten. — Neben dem Augustinus hatte die abendländische Kirche einen nicht minder berühmten Lehrer, der aber in dogmatischer Bedeutsamkeit mit jenem nicht verglichen werden kann.

Hieronymus, seit 386 Vorsteher einer Mönchsgesellschaft in Bethlehem († 420), war als Schrifterklärer vor allen andern Kirchenvätern ausgezeichnet, sonst aber weder in Rücksicht auf seinen Charakter noch in Beziehung auf seine theologische Haltung achtungswerth. Tiefe philosophisch begründete theologische Bildung fehlt ihm ganz: er war nur Gelehrter, der eigene Sprachkenntnisse und fremde Vorarbeiten für die Erklärung der heil. Schriften zu nutzen verstand, aber oft mit nur zu großer Leichtigkeit und Schnelligkeit arbeitete. Sein Charakter ist durchaus mönchisch, und wir finden namentlich bei ihm alle Fehler mönchischer Bildung: ungemessenen geistlichen

Hochmuth, welcher die Larve der Demuth vornimmt, Verachtung gegen alles was nicht Mönch ist, rohe Härte gegen alle die sich ihm irgendwie entgegenstellen, ängstliche Sorgfalt für seinen rechtgläubigen Ruf, und Bereitwilligkeit, demselben alles, selbst seine Ueberzeugung zu opfern. So war er früher ein Bewunderer des Origenes, stand aber nicht an, als Epiphanius sich gegen denselben erhob, von demselben abzufallen, und der bitterste Gegner der Origenisten zu werden. So erkannte er früher die menschliche Freiheit in ihrem ganzen Umfange an: als aber Augustinus deshalb den Pelagius bekämpfte, gesellte er sich zu jenem, und erklärte sich gegen diese Freiheit so stark, daß sich Theodorus Mopsvestenus dadurch veranlaßt sah, dieselbe gegen ihn in Schutz zu nehmen. In andern Streitschriften gegen den Helvidius, Vigilantius und Jovinianus nimmt er mit ungestümer Heftigkeit neu eingeschlichene abergläubische Meinungen und Gebräuche in Schutz, gegen welche sich diese Männer erklärt hatten. Hieronymus hat auf die Dogmenentwickelung wenig gewirkt: aber insofern sind seine Schriften für die Dogmengeschichte wichtig, als sich aus denselben mit Sicherheit abnehmen läßt, was in jener Zeit allgemein als rechtgläubig angenommen war.

§. 49.

Allgemeine Dogmengeschichte seit dem Anfange der nestorianischen Streitigkeiten bis zu Ende dieser Periode.

Jene Beschränkung der wissenschaftlichen Freiheit auf dem Gebiete der Theologie, welche in Folge der origenistischen Streitigkeiten im Oriente eintrat, äußerte sich sogleich in der Art, wie die nestorianischen und die folgenden Streitigkeiten geführt wurden. Die Hauptwaffe, mit der man in denselben kämpfte, war die Tradition, und es wurde gewöhnlich, zur Ermittelung derselben aus den ältern für orthodox geltenden Vätern

alle auf den streitigen Gegenstand bezügliche Stellen zu sammeln, und diese als die bedeutendsten Entscheidungsgründe zu betrachten, neben welchen philosophische Erörterungen des Gegenstandes nur eine untergeordnete Stelle einnahmen. Das Selbstdenken wurde unter diesen Umständen auf dem Gebiete der Theologie sogar gefährlich, und es war das sicherste und bequemste, sich damit zu begnügen nachzusprechen und zu wiederholen, was die Väter gesagt hatten. Die natürliche Folge davon war, daß nun allmählig alle theologische Wissenschaft erstarb. Während der nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten finden sich indeß noch einige Männer, welche als Theologen genannt zu werden verdienen. In der griechischen Kirche:

Cyrillus B. v. Alexandrien † 444, wenigstens ein sehr fruchtbarer und berühmter Schriftsteller. Seine Schreibart ist ermüdend weitschweifig, an eigenen neuen Forschungen fehlt es ihm ganz: dagegen legt er hohen Werth auf die Meinungen der ältern Väter, und sucht dieselben als zur Kirchenlehre gehörig auf alle Weise geltend zu machen und zu vertheidigen. So wenig er in dem Streite mit dem Nestorius einen achtungswerthen Charakter entwickelte, und vielmehr Ehrgeiz, Herrschsucht mit der verwerflichsten Intrigue verbunden, in hohem Grade blicken ließ, so hat er sich doch in der Kirche einen ausgezeichneten Ruf als Vertheidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit erworben.

Theodoretus Bischof zu Cyrus † 457, weit achtungswerther als jener, von friedfertigem Charakter und durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet. In dem nestorianischen Streite war er lange Cyrills Gegner. Zwar hat die Folgezeit in dem Streitpunkte mehr zu Gunsten des Theodoretus als des Cyrill entschieden; dennoch wurde dieser stets als Muster der Orthodoxie betrachtet, Theodoret dagegen sogar theilweise verketzert. Theodoret ist besonders als Exeget und Kirchenhistoriker ausgezeichnet: aber auch seine dogmatischen Entwickelun-

gen zeichnen sich durch Klarheit und Bestimmtheit aus, wie auch dadurch, daß er bei denselben immer auch die praktische Bedeutung im Auge behält. Einen ziemlich ausführlichen Abriß der ganzen Glaubenslehre hat Theodoret in seinem 5. Buche des haereticarum fabularum compendii gegeben.

In der lateinischen Kirche ist gleichzeitig Leo der Große B. von Rom († 461) auch als Dogmatiker auszuzeichnen. Von ihm und seiner Epist. ad Flavianum ging die Entscheidung aus, welche man in Chalcedon in Beziehung auf die Eutychianische Streitfrage annahm.

Nach der Synode von Chalcedon hört in der griechischen Kirche die Reihe der ausgezeichneten Theologen auf, da alle freie Forschung sowohl durch den blinden Auctoritätsglauben, als auch durch die unnatürliche Gewalt, welche sich die Kaiser in theologischen Streitigkeiten anmaßten, gelähmt war. Von Bedeutung für die Dogmengeschichte sind nur noch die Schriften, welche gegen Ende des fünften Jahrh. unter dem Namen des Dionysius Areopagita wahrscheinlich in Aegypten geschrieben wurden. Sie enthalten mystische, zum großen Theil aus der neuplatonischen Philosophie erborgte Ideen: das eine Werk über die kirchliche Hierarchie, das andere über die himmlische Hierarchie oder über die Natur und die Ordnungen der Engel; ein drittes handelt über die mystische Theologie; ein viertes über die Natur und die Namen Gottes. Die Fiction, daß diese Bücher von einem Schüler Pauli herrührten, welche bald gläubig angenommen wurde, und die Zuversicht, mit welcher dieselben die tiefsten Geheimnisse zu enthüllen versprechen, verschafften diesen Büchern alsbald allgemeinen Eingang und tiefe Ehrfurcht, und so haben sie ungemein viel auf die Dogmatik gewirkt und können namentlich als die Grundlagen der mystischen Theologie unter den Christen betrachtet werden. In der lateinischen Kirche erhielt zuerst der Semipelagianismus in Gallien noch einige theologische Unabhängigkeit von dem Augustinus, und der Kampf desselben mit dem Augustinismus

hielt eine gewisse theologische Selbständigkeit wach, wie davon die Schriften des Gennadius Presbyter in Massilien, der in der Schrift de ecclesiasticis dogmatibus ein vollständiges Glaubensbekenntniß zusammenstellt, des Faustus, Bischofs von Reji († um 490), des Vertheidigers des Semipelagianismus, und die des Fulgentius, B. v. Ruspe († 533), eines strengen Augustinianers, Zeugniß geben. Im sechsten Jahrhundert regte die Verdammung der drei Capitel noch mehrere Abendländer zur Vertheidigung derselben auf, unter denen Facundus, B. v. Hermiane († um 570), der vorzüglichste ist. Um 550 lebte auch der africanische Bischof Junilius, welcher in seiner Schrift de partibus divinae legis libb. II die christlichen Dogmen auf eine eigenthümliche Weise zusammenstellt, indem er dieselben unter die drei Abtheilungen bringt: von Gott, von der gegenwärtigen Welt, und von der zukünftigen Welt. Später ist besonders Gregorius d. G. B. v. Rom ausgezeichnet in der abendländischen Kirche. Es fehlte ihm allerdings an gelehrter und philosophischer Bildung: er verachtete sogar die Wissenschaften, und war von mannichfachem Aberglauben beherrscht, aber er besaß viel natürliches Talent, Erfahrung, Frömmigkeit und Eifer für Kirche und Rechtgläubigkeit, und so haben seine Schriften im Abendlande das höchste Ansehen und den allgemeinsten Gebrauch gewonnen.

Dieß sind die bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Theologie nach dem chalcedonischen Concile. Die meisten übrigen schriftstellerischen Productionen sind nur Compilationen. In der Exegese begann im 6. Jahrh. die Reihe der sogenannten Catenen, in denen man sich begnügte die Erklärungen der ältesten Väter einfach neben einander zu stellen. In derselben Manier schrieb Isidorus B. v. Hispalis († 636) seine Sententiae, eine Zusammenstellung dogmatischer Erklärungen der Väter, und sein Beispiel wirkte dahin, daß dogmatische Handbücher dieser Art im Abendlande sehr üblich

wurden, deren Verfasser davon den Namen Sententiarii erhielten.

An theologischen Bildungsanstalten fehlte es schon im 6. Jahrh. im römischen Reiche völlig. Man kannte überhaupt keine andere als die Schule der Nestorianer in Nisibis, welche sich hier aus den Trümmern der i. J. 489 zerstörten Schule von Edessa gebildet hatte, und wegen der gründlichen Schrifterklärung, die dort getrieben wurde, einen solchen Ruf hatte, daß der africanische Bischof Junilius um 550 geradezu erklärte, aus der Schrift eines dort gebildeten Paulus die hermeneutischen Regeln entnommen zu haben, welche er in seinem Werke de partibus divinae legis aufstellte, ohne den Einwand, daß die Schule zu Nisibis und der dort gebildete Paulus ketzerisch seyen, zu fürchten.

Cassiodorus bemühete sich im 6. Jahrh. in Verbindung mit dem Papste Agapetus in Rom eine solche theologische Schule zu stiften, wie für Grammatik und Rhetorik Schulen daselbst vorhanden waren: allein seine Bemühungen blieben vergeblich. Es gab keinen andern kirchlichen Unterricht, als den, welchen manche Geistliche jüngern Leuten ertheilten, die sich zu Kirchenämtern vorbereiten wollten: indeß war dieser Unterricht meistens nichts, als ein Abrichten zum kirchlichen Dienste.

Zweite Abtheilung.

Besondere Dogmengeschichte.

Erstes Capitel.

Geschichte der Apologetik.

§. 50.

Literarische Uebersicht derselben.

Bis zur Regierung Theodosius II. bestand das Heidenthum im römischen Reiche immer noch bedeutend genug, um christliche Schriftsteller zur Bekämpfung desselben und zur Vertheidigung des Christenthums aufzufordern. Eine große Anzahl apologetischer Schriften aus dem 4. Jahrh. und dem Anfange des 5. geben davon Zeugniß, wie sehr die Apologetik in dieser Zeit blühte.

Die gefährlichste Feindin des Christenthums war die im 3. Jahrh. in Alexandrien ausgebildete neuplatonische Philosophie. Unter ihren Anhängern schrieben Porphyrius und Hierocles noch am Ende der vorigen Periode gegen das Christenthum. Gegen Porphyrius erschienen Widerlegungsschriften von Methodius, Eusebius Cäsariensis und Apollinaris, die aber alle verloren gegangen sind. Dagegen ist die Schrift des Eusebius gegen den Hierocles noch vorhanden.

Apologetische Schriften allgemeineren Inhalts aus der ersten Hälfte des 4. Jahrh. gegen die Heiden gerichtet sind des Eusebius Praeparatio evangel., Athanasii lib. contra gentes, und Julius Firmicus Maternus de errore profanarum religionum zwischen 340 und 350 geschrieben, in welchem letzteren Buche schon sehr fanatische Rathschläge zur Vertilgung des Götzendienstes gegeben werden.

Mit dem Julianus kam das Heidenthum noch einmal für eine kurze Zeit zur Herrschaft, und der Kaiser selbst bekämpfte das Christenthum von dem neuplatonischen Standpunkte aus in einer Schrift, welche später Cyrillus Alexandrinus widerlegt hat, in dessen Gegenschrift auch viele Fragmente derselben aufbehalten sind.

Im Anfange des 5. Jahrh. wurde die christliche Apologetik besonders dadurch im Occidente angeregt, daß sich hier sehr allgemein die Meinung verbreitete, die großen Unglücksfälle und Verheerungen, welche in Folge der Völkerwanderung damals alle Länder trafen, seyen eine Strafe der Götter wegen der Verachtung, welche dieselben seit der Verbreitung des Christenthums erführen: denn so lange sie verehrt worden seyen, wären die Völker glücklich gewesen. Gegen diese Beschuldigungen des Christenthums richtete Augustinus seine Bücher de civitate Dei, und der spanische Presbyter Orosius seine historiae adv. Paganos.

Die letzte bedeutende Schrift gegen die Heiden, welche in der griechischen Kirche erschien, ist des Theodoretus ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων, Heilung der griechischen, d. i. heidnischen, Krankheiten um 440.

Gegen die Juden wurden in dieser Zeit nicht minder viele Schriften gerichtet. So namentlich Eusebii demonstr. evang., Gregorii Nyss. testimonia adv. Judaeos, Chrysostomi adv. Judaeos oratt. VIII, Augustini tract. adv. Judaeos.

Seit der Mitte des 5. Jahrh. hörte dagegen alle apologetische Schriftstellerei unter den Christen auf. Theils war das Heidenthum jetzt bis auf wenige verborgene Reste unterdrückt, das Christenthum genoß unbestrittene Herrschaft, und somit fehlte es an äußern Anregungen zur Vertheidigung des Christenthums. Einen höheren wissenschaftlichen Charakter hatte aber die Apologetik damals noch nicht angenommen, so daß ihr Bedürfniß unabhängig von örtlichen und zeitlichen

Verhältnissen anerkannt worden wäre. Sie war nur eine Vertheidiguug des Christenthums gegen die Vorwürfe bestimmter äußerer Gegner, nicht eine Vertheidigung desselben vor der Vernunft, und eine philosophische Begründung des christlichen Glaubens überhaupt. So wie also die äußeren Gegner verstummten, schien auch die Apologetik überflüssig geworden zu seyn. Dann zogen auch die innern dogmatischen Streitigkeiten der Christen unter sich alle Aufmerksamkeit auf sich, und nahmen die schriftstellerische Thätigkeit so sehr vorzugsweise in Anspruch, daß die Apologetik um so leichter aus den Augen verloren wurde. Vorzüglich war es endlich der schon oben bemerkte allgemeine Verfall der theologischen Wissenschaft seit dem Concilio von Chalcedon, welcher auch den Verfall dieser einzelnen theologischen Disciplin in seinem Gefolge hatte.

Es kann demnach in dem Folgenden von der Apologetik nur in Beziehung auf das vierte und die erste Hälfte des fünften Jahrh. die Rede seyn.

§. 51.

Einwürfe, welche gegen das Christenthum gemacht wurden, und ihre Widerlegung.

Unter den Bestreitern des Christenthums in dieser Zeit steht Julianus oben an, bei dem wir so ziemlich alle die Einwürfe finden, welche von den Heiden den Christen entgegengehalten wurden.

Julianus greift vorzüglich das alte Testament an, weil dasselbe von den Christen als ein göttliches Buch betrachtet wurde. Er erklärt die Erzählungen der Genesis von der Weltschöpfung, und von der ältesten Menschengeschichte für ungereimt, findet die Begriffe von Gott in den mosaischen Schriften unwürdig, und nimmt insbesondere Anstoß daran, daß Gott ausschließlich für ein Volk gesorgt, und die übrigen Völker der Unwissenheit überlassen haben sollte. Cyrillus sucht

dagegen die Vernunftmäßigkeit der mosaischen Geschichte zu erweisen, erklärt die Stellen, in denen Gott menschliche Gemüthsbewegungen beigelegt werden, aus der Herablassung Gottes zu der Schwäche der Menschen, und bemerkt in Beziehung auf den letzten Einwurf, daß der Mensch die Gründe des göttlichen Verfahrens nicht erforschen könne, daß aber Gott keinesweges die andern Völker unbeachtet gelassen, daß er vielmehr gleich einem weisen Arzte die rechte Zeit für die Anwendung der Heilmittel abgewartet habe. — Julianus tadelt ferner die Christen, daß sie von den alten Volksgöttern zu dem Judenthume übergegangen seyen, da die Juden, ein so verächtliches Volk, stets in Knechtschaft gelebt und nie einen großen Mann unter sich gehabt hätten. Ueberhaupt wurde immer noch der Vorwurf, daß das Christenthum von Barbaren herrühre, und daß es den christlichen Religionsschriften an aller Schönheit und Zierlichkeit der Rede fehle, häufig von den Heiden wiederholt; am ausführlichsten antwortet darauf Theodoret. graec. affect. curatio disp. 1, und weiset darauf hin, daß die Griechen die meisten Wissenschaften und Künste von den Barbaren empfangen, daß aber auf die Form der Rede weit weniger ankomme als auf den Inhalt. — Julianus spricht ferner von Christo und seinem Leben und Thaten sehr verächtlich, der selbst in dem niedrigsten Stande und in Armuth gelebt und nur geringe und arme Leute zu Anhängern gehabt habe: Vorwürfe, welche von Cyrillus leicht entkräftet werden konnten. — Dann wirft ferner Julianus den Christen vor, daß, obgleich sie das Judenthum als göttlich anerkannten, sie doch von demselben so vielfach abwichen, Opfer, Beschneidung, Sabbath nicht beobachteten, und gegen die ausdrückliche Lehre des Moses einen todten Menschen anbeteten. Cyrillus erklärt das Gesetz dagegen nur für eine Vorbereitungsanstalt, in welcher die Wahrheit noch in Bilder gehüllt dargeboten worden sey. Demnach sey es, da die Wahrheit selbst erschienen sey, dem buchstäblichen Sinne nach aufgehoben:

dem geistigen Sinne nach habe es aber immer noch Gültigkeit. Die Anbetung Christi rechtfertigt Cyrillus aus seiner göttlichen Würde, und sucht dieselbe auch im A. T. nachzuweisen. Auch Porphyrius hatte schon den Christen den ähnlichen Einwand gemacht, wie derselbe Gott, welcher früher die jüdischen Religionsanstalten angeordnet habe, nachher ganz andere habe festsetzen können: da doch die ersten, wenn sie der Veränderung bedurften, nicht gut gewesen seyn konnten, und wenn sie gut waren, keiner Veränderung bedurften. Darauf konnte aber Augustinus mit Recht antworten, daß die veränderten Bedürfnisse der Menschen auch veränderte Anstalten nöthig machten. — Ein sehr gewöhnlicher Vorwurf, welchen die Neuplatoniker den Christen machten, war der, daß dieselben von der ursprünglichen Lehre Christi ganz abgewichen seyen. So sprach Porphyrius von Christo selbst sehr ehrenvoll, und erklärte ihn für einen tief eingeweiheten Weisen, behauptete aber, die Schüler Jesu hätten seine Lehre verfälscht, namentlich dadurch daß sie ihn für Gott erklärten, und die Verehrung der Götter verboten. Julianus äußert zwar gegen Jesum diese Achtung nicht, nimmt aber dennoch an, daß seine Lehre später verfälscht worden sey. Bedeutend wurde indeß diese Beschuldigung im Munde Julians erst in Beziehung auf diejenigen Veränderungen, welche nachweislich erst kurz vorher eingetreten waren. So rügt Julianus die Verfolgungssucht gegen Heiden und Ketzer, die so ganz den Vorschriften Jesu und Pauli entgegenliefe. Eben so rügt er die Verehrung der Märtyrer, welche alles mit Gräbern und Denkmälern anfülle, da doch Jesus die Gräber, indem er Matth. 23, 27 die Pharisäer mit denselben vergleiche, für unrein erkläre — Nicht minder häufig findet sich bei den Heiden die Klage, daß, seitdem das Christenthum zur Herrschaft gekommen sey, das römische Reich seinen alten Glanz verloren habe, und von unzähligen Unglücksfällen heimgesucht sey. Schon Libanius und Symmachus sprechen diese Klage aus: im Anfange des 5. Jahrh. wurde sie

allgemein besonders im Occidente gehört. Dagegen suchte Augustinus in seinem Werke de civitate Dei zu zeigen, daß irdisches Glück nicht immer Begleiter der wahren Tugend, und Zeichen des Wohlgefallens Gottes sey, daß vielmehr auch die Christen oft Leiden, obwohl zu ihrem wahren Besten, zu tragen hätten: zugleich zeigt er aber auch, daß Rom schon vor dem Christenthume mannichfaltiges Unglück habe erfahren müssen, und daß das Glück dieser Stadt nicht von den Göttern, sondern von dem allein wahren Gotte herzuleiten sey. Er unterscheidet hier zwei große Gemeinschaften: die Stadt Gottes, den Verein der Verehrer des wahren Gottes, welche zwar hier mancherlei Prüfungen zu erdulden hätten, aber endlich zur unvergänglichen Seligkeit übergehen würden; und die Stadt der Welt, die alle nichtchristliche und böse Menschen umfasse, welche zwar irdisches Glück genießen könnten, aber zu ewigem Elende bestimmt seyen. — Orosius ging dagegen um jenem Vorwurfe zu begegnen einen andern Weg. In seinem Geschichtswerke zählt er alle Unglücksfälle auf, welche die Reiche und Menschen vor der Entstehung des Christenthums erlitten hätten, und sucht darzuthun, daß dieselben noch größer gewesen seyen als die Unfälle der neuern Zeiten, daß also das Christenthum diese Unfälle nicht vermehrt, sondern vielmehr eine Milderung derselben herbeigeführt habe.

§. 52.

Bestreitung des Heidenthums und Judenthums von Seiten der Christen.

Die heidnische Götterlehre wurde von den Christen nach wie vor als Werk der Dämonen und Quelle mannichfaltiger Unsittlichkeit angegriffen. Indeß hatte dieselbe jetzt auch bei allen gebildeten Heiden den Glauben an ihren Buchstaben verloren, und diese bemüheten sich nur noch, sie als allegorische Hülle von physischen und moralischen Wahrheiten zu rechtfer-

tigen. Dagegen bemerkt aber Eusebius in s. Praepar. evang. l. II und III, daß diese allegorischen Deutungen sehr von einander abwichen, so daß sich nichts Gewisses aus ihnen ergebe; daß ferner durch diese Erklärungsweise, durch welche die Götter zu bloßen Naturkräften würden, die Religionslehre in bloße Physik verwandelt, also ein Atheismus begründet werde: endlich daß diese Erklärungen willkürlich und falsch seyen, weil nach den ältesten Nachrichten die Götter der Heiden verstorbene Menschen seyen. Auf eine ähnliche Weise bestreitet Augustinus de civ. Dei VI, c. 8 diese allegorischen Deutungen.

Nicht minder richteten sich die Vorwürfe der Christen gegen die heidnische Philosophie. Sie behaupteten fortwährend, daß die griechischen Philosophen, namentlich Pythagoras und Plato, ihre besten Ideen aus den heiligen Schriften der Juden geschöpft hätten: und Cyrillus von Alexandrien contra Julianum I, p. 7 sucht dieß sogar förmlich zu beweisen, indem er zeigt, daß Moses weit älter sey als alle griechische Schriftsteller; es dann wahrscheinlich macht, daß die durch Wißbegier ausgezeichneten Griechen, welche stets begierig die Einsichten des Auslandes benutzt hätten, auch auf die Religionslehre der Juden aufmerksam gewesen seyn würden; und dann zu erweisen sucht, daß die griechischen Philosophen, wo sie mit der heiligen Schrift harmonirten, auch unter sich übereinstimmten, sobald sie sich aber von jener entfernten, widersprechende und ungereimte Dinge vortrügen. — Außerdem warfen die christlichen Lehrer den heidnischen Philosophen ihre Uneinigkeit in den wichtigsten Punkten und ihre Theilnahme an dem Götzendienste, obgleich sie doch selber ihn als thöricht anerkannten, vor, und suchten durch die Vergleichung der philosophischen Systeme mit dem Christenthume in den einzelnen Lehren die Vorzüge des letztern in das Licht zu setzen.

Die Art der Bestreitung der Juden blieb dieselbe, welche sie in der vorigen Periode gewesen war, und bezog sich also fortwährend auf die Erklärung des A. T. Man suchte den Juden

zu zeigen, daß die messianischen Weissagungen desselben wirklich in Christo erfüllt seyen; auch bemühete man sich wohl, eigenthümlich christliche Lehren ihnen im A. T. nachzuweisen, wie Gregor von Nyssa die Trinitätslehre ihnen darin darzuthun sucht. Auf den Einwurf der Juden, daß die Christen das von Gott dem Moses gegebene Gesetz nicht beobachten, wurde ihnen geantwortet, daß die Christen dasselbe in einem höheren geistigen Sinne beobachteten: und Augustinus bemüht sich, ihnen zu zeigen, daß eben so wie Christi Menschwerdung und Leiden, so auch die Abänderung der alten Religionsverfassung, und die Verwerfung der Juden von den Propheten vorhergesagt sey. Und eben so sucht auch Chrysostomus den Juden aus dem A. T. zu zeigen, daß ihr Nationalunglück Strafe für die Verwerfung des Messias sey, und daß sie nie die Wiederherstellung ihres Staates und Tempels erwarten dürften. Alle diese Argumentationen konnten indeß auf die Juden um so weniger Eindruck machen, da die christlichen Lehrer bei denselben immer nur von der alexandrinischen Version des A. T. ausgingen, und ihre Exegese oft sehr gezwungen und willkürlich war.

§. 53.

Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Auch die positiven Gründe, mit denen die Christen die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu erweisen suchten, blieben in dieser Periode dieselben, welche wir bei den Lehrern der vorigen Periode antreffen, nur mit dem Unterschiede, daß einige mehr entwickelt, einzelne aber, deren Unhaltbarkeit man einsah, minder geltend gemacht wurden.

Um die innere Vortrefflichkeit des Christenthums zu erweisen, beriefen sie sich fortwährend auf den Inhalt der christlichen Lehre, deren Vorzüge vor allen Philosophieen bei

jeder Vergleichung unwidersprechlich in die Augen sprängen, und auf die moralischen Wirkungen des Christenthums. In Beziehung auf die letzten wiesen sie vorzüglich auf das Märtyrerthum und das Mönchsleben hin, und erkennen darin den höchsten Gipfel der Tugend, um der Wahrheit willen alle irdische Güter und selbst das Leben hinzugeben.

Um den göttlichen Ursprung des Christenthums zu erweisen suchten sie

1. den Charakter Jesu und der Apostel, und die eigenthümlichen Verhältnisse der Letzteren in das rechte Licht zu stellen. In dieser Beziehung sind die Bemerkungen des Eusebius demonstr. evang. III, c. 3 und 5 sehr auszuzeichnen. Er zeigt hier, wie Jesus, welcher zu der höchsten Tugend hinleite und namentlich alle Unwahrheiten verbiete, kein Betrüger gewesen seyn könne. Die Glaubwürdigkeit der Apostel erweiset er daher, daß ihnen von ihrem Lehrer die höchste Wahrhaftigkeit eingeschärft war, daß, falls man ihnen Betrug Schuld gäbe, dieser Betrug ihnen keinen Vortheil, sondern Verfolgungen und Lebensgefahren gebracht habe, und daß sie in ihren Erzählungen ja ihre eigenen Mängel nicht verschwiegen. Daraus folgert er also die Glaubwürdigkeit Jesu und der Apostel, wenn sie bezeugen, daß Jesus Sohn Gottes, und zum Besten der Menschen vom Himmel gesandt sey.

2. Sie machten ferner die Wunder und Weissagungen zum Erweise der Göttlichkeit des Christenthums geltend. Daß Christi Wunder nicht dämonische Wunder gewesen seyn könnten, sucht besonders Eus. demonstr. evang. III, c. 6 zu erweisen: in seiner Schrift gegen den Hierocles zeigt derselbe Eusebius, daß die Wunder des Apollonius von Tyana mit den Wundern Jesu gar nicht verglichen werden könnten. Augustinus ging zuerst auf eine nähere Erklärung des Begriffes eines Wunders ein. Er sagt de utilitate credendi c. 16: Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet, eine ungewöhnliche Sache, welche offenbar

über die Erwartung und die Kräfte dessen, welcher sich wundert, hinausgeht: bemerkt aber de civit. Dei XXI, c. 8, die Wunder seyen nicht contra naturam, denn sie geschähen durch Gottes Willen, und der Wille Gottes sey ja eben die Natur der Geschöpfe, sondern sie seyen nur contra quam est nota natura. — Es ist hier anzuerkennen, daß Augustinus den Begriff eines Wunders nicht auf objective, sondern auf subjective Merkmale zurückführt, den Grund, weshalb ein Factum als Wunder aufgefaßt wird, nicht in dem Factum selbst sucht, sondern in dem Verhältnisse des Menschen zu dem Factum. Auch die Weissagungen wurden fortwährend zum Erweise der Göttlichkeit des Christenthums gebraucht, sowohl die Weissagungen des A. T. auf Christum, als die Weissagungen Christi von zukünftigen Dingen, welche späterhin eingetroffen waren, z. B. von der Zerstörung Jerusalems. Dagegen kommen jetzt die Berufungen auf die Weissagungen der Sibylla und des Hystaspes, die in der vorigen Periode so häufig waren, seltener vor, obgleich sich noch Augustinus de civ. Dei XVIII, 23 auf sie bezieht: man scheint entweder den Heiden die Unächtheit dieser Schriften zugegeben, oder ihren Gebrauch deshalb aufgegeben zu haben, weil sie bei den Heiden so entschiedenen Widerspruch fanden.

3. Nicht minder wurde fortwährend die Ausbreitung des Christenthums mit ihren besondern Eigenthümlichkeiten als Beweis für die Göttlichkeit desselben angeführt. Das Christenthum, von armen und geringen Männern verkündigt, habe über das durch staatliche Gewalt unterstützte Heidenthum gesiegt, und sich über den ganzen Erdkreis verbreitet. Dazu komme, daß die Apostel Lehren verkündeten, welche den Menschen thöricht erschienen, z. B. die Gottheit Jesu, der einen so schimpflichen Tod erduldet hatte. Daß sich unter diesen Umständen dennoch das Christenthum siegreich verbreitete, führe mit Nothwendigkeit auf den göttlichen Ursprung desselben. — Auch darin zeige sich die göttliche Fürsorge für das Christen-

thum, daß dasselbe in dem günstigsten Zeitpunkte in die Welt getreten sey, wo Augustus alle Länder unter seiner Herrschaft vereinigte, und wo allgemeine Ruhe herrschte. Wären die Völker unter vielen Beherrschern getrennt gewesen, und hätten innere Unruhen und Kriege geherrscht, so hätte die Ausbreitung des Christenthums nicht gelingen können.

Zweites Capitel.

Geschichte der Lehre von den Erkenntnißquellen des Christenthums.

§. 54.

Resultate der Geschichte des Canons unter den Christen in dieser Periode.

In Beziehung auf den alttestamentlichen Canon beginnt in dieser Periode eine Verschiedenheit in den Urtheilen der griechischen und lateinischen Kirche. Origenes hatte durch seine Hexapla den Unterschied zwischen den ältern hebräischen Büchern des A. T., welche von den Juden allein für heilig geachtet wurden, und den blos in griechischer Sprache vorhandenen jüngern Büchern recht sichtbar gemacht. Je häufiger nun in der griechischen Kirche die Schriften des Origenes gebraucht wurden, desto allgemeiner befestigte sich diese Unterscheidung; sie findet sich bei allen griechischen Vätern dieser Zeit ausdrücklich anerkannt und bemerklich gemacht. So unterscheidet Athanasius drei Classen unter den Büchern, welche auf die Aufnahme unter die heiligen Schriften Ansprüche machten: κανονιζόμενα, welche zum κάνων gehörten, zu der Zahl der geoffenbarten Schriften, die als Richtschnur des Glaubens zu betrachten seyen; ἀναγινωσκόμενα, welche zwar nicht zum Canon gehörten, aber doch gute und nützliche

Wahrheiten enthielten, und daher in den Versammlungen der Christen vorgelesen und namentlich auch den Catechumenen zur Lesung gegeben würden; und ἀπόκρυφα, von Ketzern unter den Namen ehrwürdiger in der Bibel vorkommender Personen erdichtete Bücher, die durch ihren Titel einen, aber unzulänglichen Anspruch auf die Aufnahme unter die heiligen Schriften machten.

In Beziehung auf das Alte Testament rechnete Athanasius nur blos die von den Juden anerkannten hebräisch vorhandenen 22 Bücher zu den canonischen Schriften; die Bücher des griechischen Anhangs, oder die von uns Apocryphen genannten, bezeichnete er als ἀναγινωσκόμενα, und die sogenannten alttestamentlichen Pseudepigraphen nannte er ἀπόκρυφα. Auf eben die Weise unterscheiden auch alle folgende griechische Väter, und die griechische Kirche bis auf den heutigen Tag, zwischen den canonischen Büchern des A. T. und dem griechischen Anhange desselben. Der Irrthum, der dabei vorkommt, daß Athanasius, Cyrillus v. Jerusalem und Andere den Brief des Jeremias und das Buch des Baruch, die eigentlich zu jenem griechischen Anhange gehören, mit zu den canonischen Büchern zählten, war schon von Origenes begangen, dadurch veranlaßt, daß in den Handschriften der LXX diese Bücher gleich hinter den ächten Schriften des Jeremias, als ob sie zu diesen gehörten, und mitten unter canonischen Schriften standen. Es muß ferner bemerkt werden, daß dieselben griechischen Kirchenlehrer, welche jenen Unterschied zwischen canonischen und Vorleseschriften des A. T. so streng geltend machen, dennoch auch einzelne der letztern in anderen ihrer Bücher so anführen, als ob dieselben zur heiligen Schrift gehörten: indeß dieß muß als populäre Ungenauigkeit betrachtet werden, da aus den ausdrücklichen Aeußerungen dieser Väter ihre eigentliche Meinung hinreichend erhellt.

Auch in der lateinischen Kirche bewirkte der Vorgang des Origenes bei denjenigen Gelehrten, welche die Schriften

desselben kannten und benutzten, eine Unterscheidung zwischen den hebräischen Schriften des A. T. als den allein canonischen und dem griechischen Anhange. So namentlich bei Hilarius, Rufinus und Hieronymus. Rufinus unterscheidet in der Exposit. in Symb. eben so wie Athanasius drei Klassen von Büchern: canonici (quos patres intra Canonem concluserant, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt), ecclesiastici (quos legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam) und apocryphi. Hieronymus dagegen zählt in seinem Prologus galeatus die 22 canonischen Bücher des A. T. auf, und setzt dann hinzu: quidquid extra hos est, inter apocrypha ponendum. So giebt er dem Ausdrucke „apocryphisch" eine viel weitere Bedeutung als bisher, nämlich die, daß er alles zu den Apocryphen rechnet, was einen unzulänglichen Anspruch auf den Canon machte, und deshalb auch die Bücher des griechischen Anhangs, weil die Verbindung derselben mit dem A. T., zum Theil auch ihre Titel, ihnen den Schein gaben, als machten sie ebenfalls einen solchen Anspruch. Aus den Schriften des Hieronymus lernten später die Reformatoren wieder zwischen den canonischen Büchern des A. T. und dem griechischen Anhange desselben unterscheiden, und nach seinem Vorgange bezeichneten sie die Bücher des letztern als libri apocryphi, obgleich Hieronymus der einzige Kirchenvater ist, der den Ausdruck von diesen Büchern gebraucht. — Indeß das Beispiel dieser drei Männer, den griechischen Anhang des A. T. von dem ATlichen Canon zu unterscheiden, hatte auf die Gesammtheit der lateinischen Kirche gar keinen Einfluß (wie denn überhaupt die lateinische Kirche sich durch Festhaltung der einmal angenommenen Meinung auszeichnet, indem sie sie wohl weiter ausbildete, aber nicht aufgab); vielmehr fuhren die übrigen lateinischen Kirchenschriftsteller, Ambrosius, Augustinus und alle spätere fort, alle diese Bücher auf gleiche Weise als heilige Schriften zu citiren, und zwei africanische Synoden,

die Synode von Hippo im J. 393, und das dritte Concil von Carthago v. 397, gaben Verzeichnisse der biblischen Bücher, in welchen die Bücher des Anhangs in völlig gleichem Range mit den übrigen zu den scripturis canonicis gezählt wurden. Und dabei ist denn auch die lateinische Kirche stets geblieben: denn einzelne Abweichungen, z. B. wenn Gregor d. G. das erste Buch der Maccabäer für einen librum non canonicum erklärt, stehen völlig allein da, und sind nur daher zu erklären, daß spätere Lehrer zuweilen auf solche Erklärungen älterer bedeutender Kirchenlehrer, z. B. des Hieronymus stießen, und sich dadurch zu diesen Aeußerungen veranlassen ließen.

Der neutestamentliche Canon bildete sich im 4. und 5. Jahrh. dadurch weiter aus, daß in dieser Zeit allmählig die früherhin über einzelne Bücher geäußerten Zweifel verschwanden, und daß der Canon in der Gestalt, in welcher wir ihn noch jetzt haben, allgemeine Anerkennung gewann. Es war dieß nicht etwa die Folge genauer Untersuchungen, sondern vielmehr der Zunahme der genauen Verbindung unter den Gemeinden. Denn indem jetzt diejenigen Kirchen, welche einzelne Bücher noch bezweifelten, fanden, daß dieselben in andern Gemeinden mit Zuversichtlichkeit für ächt erklärt wurden, glaubten sie in denselben eine alte zuverlässige Tradition voraussetzen zu dürfen, der es sich zu folgen zieme. Außerdem führte aber auch das die Kirche immer mehr durchdringende Princip der Katholicität dahin, in allen kirchlichen Dingen nach möglichster Uebereinstimmung und Einheit zu streben.. So sind schon im 4. Jahrh. die Zweifel an einigen katholischen Briefen ganz verschwunden, und alle 7 wurden überall gleichmäßig angenommen. Hieronymus in epist. ad Dardanum bemerkt als die einzigen Differenzen, welche in Beziehung auf den neutestamentlichen Canon zu seiner Zeit noch stattfanden, daß die lateinischen Kirchen den Brief an die Hebräer nicht annähmen, die griechischen Kirchen aber nicht die Apocalypse, während

er selbst beide Schriften für ächt hielte. Indeß wurde doch auch zu des Hieronymus Zeit der Brief an die Hebräer keinesweges allgemein im Abendlande verworfen: in Afrika wurde er vielmehr zu den canonischen Büchern gerechnet, wie die Verzeichnisse bei Augustin und den Synoden von Hippo und Carthago beweisen. Wahrscheinlich hat Hieronymus in jener Stelle nur die römische Kirche im Auge; indeß auch diese nahm gleich darauf, wahrscheinlich eben durch das Ansehen des Hieronymus bewogen, diesen Brief an: Innocenz I rechnet ihn in f. Epist. ad Exsuperium im J. 405 mit zu den canonischen Büchern, und von dieser Zeit an verschwindet jede Spur des Widerspruchs gegen diesen Brief im Abendlande.

Bedeutender war der Widerspruch, welchen die Apocalypse im Morgenlande fand. Sie wurde nur in Aegypten angenommen, wie sich aus Athanasius und Cyrillus Alexandrin. ergiebt; in dem übrigen Morgenlande wurde sie meistens nicht zum Canon gerechnet, und nur Einzelne, wie Ephraem der Syrer und Epiphanius, zählen sie zu demselben. In den Verzeichnissen der biblischen Bücher bei Cyrillus v. Jerusalem und Gregorius von Nazianz fehlt sie, und der letztere bemerkt, daß die meisten dieselbe für unächt hielten: Chrysostomus und Theodoretus gedenken ihrer gar nicht. Indeß seit dem 6. Jahrh. verschwinden diese Zweifel und die Apocalypse wurde auch in der griechischen Kirche zum Canon gerechnet, wozu der Vorgang der Schriften des Dionysius Areopagita, welche alsbald einen so bedeutenden Einfluß gewannen, viel beigetragen haben mag. Bemerkenswerth ist es noch, daß auch Athanasius die Bücher, welche auf die Aufnahme in den neutestamentlichen Canon irgend einen Anspruch machten, in die oben bezeichneten drei Klassen theilt. Die κανονιζόμενα sind ihm dieselben, welche auch wir zum Canon rechnen; als ἀναγινωσκόμενα nennt er die Lehre der Apostel und den Hirten des Hermas; ἀπόκρυφα sind ihm die den Aposteln später unter-

geschobenen Schriften. Auf dieselbe Art nimmt auch Rufinus hier drei Classen an, und nennt als libri ecclesiastici des N. T. den Hirten des Hermas und das Urtheil des Petrus. Auf diese Weise wurden jetzt die Bücher, welche in der ersten Periode nicht selten als heilige Schriften citirt werden, schärfer von den canonischen Büchern gesondert.

§. 55.

Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift.

Man hielt es zwar fortwährend fest, daß sich die Inspiration der heiligen Schriftsteller von der montanistischen und heidnischen Inspiration dadurch unterscheide, daß dieselbe keinesweges das Bewußtseyn geraubt, sondern dasselbe gesteigert und erleuchtet hätte: dennoch blieb die Vorstellung von einer wörtlichen Eingebung der heiligen Schriften herrschend, so daß also dieselben eigentlich Schriften des heiligen Geistes, und ihre Verfasser nur Werkzeuge waren, deren sich der heilige Geist bei der Aufzeichnung bedient hatte. Bei dieser Ansicht von Inspiration konnte die Sage bei vielen Kirchenvätern Eingang finden, daß die mosaischen Bücher im Exile verloren gegangen, aber von Esra durch den Beistand des heiligen Geistes wieder hergestellt worden seyen. Diese Vorstellung von Inspiration trugen die Kirchenväter nun auch auf die alexandrinische Uebersetzung über, indem sie in der von der Sage behaupteten wundervollen Entstehung derselben den Beweis einer göttlichen Einwirkung auf die Uebersetzer fanden. Augustinus de doctr. christ. II, c. 15 meinte sogar, die Abweichungen der LXX von dem hebräischen Texte dadurch erklären und rechtfertigen zu können, daß er annimmt, daß die Uebersetzer durch eine besondere göttliche Veranstaltung geleitet ihren Vortrag den Bedürfnissen der Heiden angepaßt hätten. — An diese strenge Vorstellung von der Inspiration knüpfte

sich ferner die Vorstellung, daß in der heiligen Schrift jeder Satz, ja jedes Wort einen unerschöpflichen Gedankenreichthum in sich schließe; nicht wie in menschlichen Schriften zuweilen nur einen minder bedeutenden Sinn habe, oder wohl gar überflüssig stehe. Durch diese Ansicht rechtfertigte sich denn nun auch die willkürliche allegorische Interpretation, welche in dieser Zeit zwar bei den Lehrern der syrischen Schule, namentlich bei Diodorus und Theodorus starken Widerspruch fand, aber von der Mehrzahl doch festgehalten wurde.

Von dieser Auffassung der Inspiration finden sich nur bei Einzelnen einige Abweichungen. Dahin gehören insbesondere die eigenthümlichen Ansichten des Theodorus von Mopsvestia von manchen biblischen Büchern, wenn er z. B. in Beziehung auf die Schriften des Salomo meinte, derselbe habe nicht die Gabe der Weissagung, sondern die der Weisheit gehabt: wenn er das Hohelied für einen anstößigen Gesang des Salomo auf seine gesetzwidrige Heirath mit einer ägyptischen Prinzessin hielt, und den Verfasser des Buchs Hiob wegen Ehrgeiz und anstößiger Anspielungen auf die heidnische Götterlehre tadelte. Es liegt am Tage, daß Theodorus diese Bücher nicht als inspirirt betrachtet haben kann: indeß hatten seine Ansichten um so weniger allgemeine Folgen, als er bald nach seinem Tode in den Ruf der Irrgläubigkeit kam, und unter Justinianus ja als Ketzer verdammt wurde.

§. 56.

Ueber die heilige Schrift und die Tradition, als Erkenntnißquellen des Christenthums, und ihr Verhältniß zu einander.

Im Anfange dieser Periode finden wir noch ganz die in der Geschichte der vorigen Periode entwickelte Ansicht, daß der dogmatische Inhalt der heiligen Schrift und der katholischen Tradition durchaus derselbe sey, daß also die eine dieser Quel-

len die andere nicht materiell ergänze, aber wohl zum richtigen Verstehen derselben und zur Verstärkung der aus derselben entnommenen Beweise gebraucht werden könne. Es finden sich bei mehreren Vätern des 4. Jahrh. die entscheidendsten Stellen, in welchen sie aussprechen, daß die heilige Schrift alle Glaubenslehren vollständig enthalte, und allein die Quelle derselben sey. So sagt Cyrillus v. Jerusalem Catech. IV, man dürfe über die Geheimnisse des Glaubens nicht das mindeste ohne die heiligen Schriften vortragen, und fordert seine Zuhörer auf, auch ihm nichts zu glauben, wofür sie nicht aus der heiligen Schrift Beweise erhielten. Athanasius erklärt orat. adv. Gentes. init. die heiligen Schriften für hinreichend (*αὐτάρκεις*), um die wahre Lehre bekannt zu machen [1]). Augustinus de doctr. Christ. II, c. 9 sagt, daß die deutlichen Stellen der heiligen Schrift alles enthielten, was für Glauben und Leben nothwendig sey (in iis, quae aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et charitatem). Und Ep. 19 ad Hieronymum de Petro reprehenso a Paulo giebt er als die zwei Quellen der Wahrheit die heilige Schrift und die Vernunft an: Ego solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam: — alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt.

Indeß beriefen sich auch die Häretiker auf die heilige Schrift; namentlich gaben sich die Arianer viele Mühe, ihren Lehrbegriff aus derselben nachzuweisen, und setzten durch man-

[1]) *αὐτάρκεις μὲν εἰσιν αἱ ἁγίαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν.*

che Stellen ihre orthodoxen Gegner in nicht geringe Verlegenheit. Um so mehr wurde nun von diesen der alte Grundsatz festgehalten, daß die heiligen Schriften mit Hülfe der dogmatischen Tradition erklärt werden müßten. Wenn sich diese Forderung mit jener Behauptung von der Zulänglichkeit und Klarheit der heiligen Schrift bei denselben KV. zusammenfindet, so kann sie nur davon ausgehen, daß die Ketzer sich absichtlich gegen klare Aussprüche der heiligen Schrift verblendeten, und also nur durch das Zeugniß der dogmatischen Tradition überführt werden könnten. So geschah es in den dogmatischen Streitigkeiten dieser Periode, daß sich für biblische Stellen, die in denselben besonders von den streitenden Parteien für sich angeführt wurden, gewisse feststehende Erklärungen bildeten, deren Annahme für ein Kennzeichen der Katholicität galt. So setzte schon die erste sirmische Synode das Anathema darauf, wenn Jemand die Worte 1 Mos. 1, 26 „Lasset uns Menschen machen" nicht als Anrede des Vaters an den Sohn, sondern als ein Selbstgespräch des Vaters erklären würde.

Als nun seit dem 4. Jahrh. die Dogmenentwickelung so schnell fortschritt, da folgte natürlich die sogenannte Tradition, als ein in sich bewegliches Element, derselben ohne Schwierigkeit: dagegen mußte es dem Unbefangenen in die Augen springen, daß alle die feinern Bestimmungen der Glaubenslehre in der heiligen Schrift gar nicht, oder doch auf eine fast unkenntlich dunkele Weise lägen. Dieß erkannten nun auch schon im Laufe des 4. Jahrh. mehrere Origenisten an, und gaben eben dadurch den sonst allgemeinen Grundsatz von der Zulänglichkeit und Klarheit der heiligen Schrift auf. Sie suchten nun anfangs auf verschiedene Weise die neuen Dogmen zu begründen. Theils nahmen sie an, daß die dogmatische Tradition neben der heiligen Schrift in der Art eine zweite Quelle der Lehre sey, daß sie dieselbe nicht blos erläutere, sondern auch e r g ä n z e: und darin war ihnen ja schon Ori-

genes in der Annahme einer geheimen Tradition als der Quelle der Gnosis vorangegangen Freilich war hier der große Unterschied, daß sie das jetzt von Theilen der πίστις behauptete, was Origenes von der Gnosis angenommen hatte. Indessen die Origenisten konnten sagen, daß die neuen Bestimmungen an sich nicht nothwendig zur πίστις gehörten, nachdem aber statt derselben Irrthümer verbreitet würden, diese durch die bis dahin geheim gewesene gnostische Tradition berichtigt werden müßten, und daß sonach die πίστις aus der letztern zu ergänzen sey. So sagt Basilius de Spiritu S. c. 27: Die christlichen Glaubenslehren haben wir theils aus der heiligen Schrift (κηρύγματα): andere haben wir aus apostolischer Ueberlieferung als Geheimniß empfangen (δόγματα). Beide haben gleiche Gültigkeit. Durch diese Erklärung rechtfertigt Basilius seine Behauptung, daß der heilige Geist gleich dem Vater und dem Sohne anzubeten sey. Er giebt zu, daß sich darüber in der heiligen Schrift nichts finde, leitet diese Lehre aber, wie viele andere geheimnißvolle Dinge aus der Tradition ab. Auf eine andere Weise suchte Gregorius v. Nazianz (orat. 37) die gleiche Würde des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne, von der er auch zugab, daß sie in der heiligen Schrift nicht gelehrt sey, festzustellen, indem er darauf hinweiset, daß der göttliche Unterricht stufenweise ertheilt werde. Das A. T. habe nur den Vater geoffenbart, den Sohn aber nur dunkel angedeutet, das N. T. den Sohn deutlich bekannt gemacht, aber den heiligen Geist nur angedeutet. Jetzt aber sey der Geist bei uns wirksam und mache sich uns bekannt. Gregor nimmt also hier an, daß auch nach der Apostel Zeit der Kirche neue Offenbarungen gegeben wären, und rechnet die Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes zu denselben. Indeß diese Ansicht ist nicht allgemeiner geworden, und selbst die Meinung, daß die dogmatische Tradition, die man von den Aposteln ableitete, Lehren enthalte, die in der Schrift gar nicht vorkämen, ist nicht weiter ausgebildet wor-

den. Vielmehr bildete sich die Ansicht zur vorherrschenden aus, daß die in der heiligen Schrift zum Theil nur dunkler angedeuteten Lehren durch die Tradition ihr wahres Licht empfingen. Aber freilich war davon die Folge, daß man sich je länger je mehr vorzugsweise der Tradition zuwendete, da diese ja entwickelter und deutlicher geben sollte, was man nur dunkel und undeutlich in der heiligen Schrift finden konnte. Dieß ist denn auch seit dem 5. Jahrh. unverkennbar der Fall. So räth schon Cyrillus v. Alex. (Apologia adv. Orientales), um im Glauben zu bleiben, sich fleißig mit den Schriften der rechtgläubigen Väter zu beschäftigen und ihren Meinungen zu folgen: denn sie, die ihren Geist mit der apostolischen Tradition erfüllt, und die Glaubenslehre aus der heiligen Schrift richtig abgehandelt hätten, seyen Lichter der Welt. Insbesondere ist hier von Wichtigkeit des Vincentius v. Lirinum († um 450) commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates, welches sich am ausführlichsten über diesen Gegenstand verbreitet. Er will hier feste und allgemeine Regeln geben, wodurch man den wahren katholischen Glauben von den ketzerischen Meinungen unterscheiden könne. Er giebt zwei Mittel an, durch welche man den wahren Glauben finden könne, die heilige Schrift und die Tradition. Zwar erklärt er die heilige Schrift an sich für zureichend (cum sit perfectus Scripturarum canon sibique ad omnia sufficiat etc.); da aber dieselbe so sehr verschieden erklärt werde, namentlich von den Ketzern, so müsse man zu ihrer Erklärung die Tradition zu Hülfe nehmen, und in Beziehung auf alle Glaubenslehren die heilige Schrift nach der Tradition der katholischen Kirche erklären. Zu dieser Tradition gehöre aber nur das, quod ubique, semper, et ab omnibus creditum est. Vincentius giebt nun Regeln, wie diese ächte katholische Tradition auszumitteln sey. Nicht was einzelne Männer, sondern was bewährte Kirchenlehrer an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten beharrlich gelehrt

hätten, oder was auf allgemeinen Kirchenversammlungen entschieden sey, müsse für ächt katholische Lehre gehalten werden. So bestimmt auch diese Regeln scheinen, so konnte doch ihre Anwendung nicht anders als willkürlich seyn. Denn bei den ältern Kirchenlehrern fanden sich ja in Beziehung auf viele Glaubenslehren sehr widersprechende Bestimmungen; in solchen Fällen war also die gegebene Hauptregel ganz unanwendbar: natürlich entschied sich denn jeder für die Meinung, welche zu seiner Zeit in der Kirche die herrschende zu seyn schien, in der Voraussetzung, daß dieselbe immer die herrschende gewesen sey und in der apostolischen Tradition ihre Quelle habe. Zu beachten ist hierbei, wie sich jetzt die Aussprüche der Concilien, besonders der allgemeinen, immer mehr mit der Tradition verschmolzen und als Theile derselben angesehen wurden. Man betrachtete alle katholische Synoden nach Act. 15, 28 als unter der unmittelbaren Leitung des heiligen Geistes stehend, und glaubte ihren Entscheidungen deshalb eine besondere Achtung schuldig zu seyn. Ueberall wo die christliche Wahrheit mit besonderer Lebendigkeit und Deutlichkeit ausgesprochen war, erkannte man eine Wirkung des heiligen Geistes. So legt Leo d. G. nicht nur den Concilien (Ep. 114, 2. 145, 1), sondern auch den Kaisern und ihren Glaubensdecreten (Ep. 148. 84, 1. 162, 3), ja sich selbst (Ep. 16 u. serm. 25) Inspiration bei. Für unbedingt unfehlbar hielt man sie zwar deshalb nicht sogleich: Augustinus (de baptismo contra Donatist. II, c. 3) erklärt ausdrücklich, daß allein die heilige Schrift unbedingt unfehlbar sey, daß aber die Aussprüche von Concilien der Berichtigung fähig seyen, wie denn auch die Provincialconcilien den allgemeinen Concilien nachständen, und selbst ältere allgemeinere Concilien von späteren verbessert würden. Indeß waren doch die Entscheidungen der allgemeinen Concilien Entscheidungen einer höchsten Instanz, und behaupteten, wenn die sich daranknüpfenden Kämpfe beseitigt waren, allgemeines und unbedingtes Ansehen. So erklärt

Gregor d. G. Epist. lib. I ep. 24, daß er die vier ersten öcumenischen Concilien eben so annehme als die vier Evangelien. Dieses Ansehen war ursprünglich nur das Ansehen der letzten Instanz, und stützte sich zugleich auf die anderweit gewonnene Ueberzeugung von der Richtigkeit der Concilienentscheidungen: indeß es floß daraus die Ansicht, daß überhaupt die Entscheidungen allgemeiner Concilien unbedingt anzunehmen seyen, und daran knüpfte sich denn noch später die Theorie, daß jede allgemeine Synode, welche ordnungsmäßig berufen sey, durch den Beistand des heiligen Geistes untrüglich in Glaubenssachen sey. — Nun glaubte man aber meistens nicht, daß die von den Synoden ausgesprochenen Lehren neue Offenbarungen seyen: man nahm meistens an, daß sie von Anfang an in der Kirche gewesen, und auf der Synode nur zuerst deutlich ausgesprochen seyen, gleich als ob die bis dahin nicht allgemein hinlänglich erkannten Lehren auf den allgemeinen Synoden erst zum allgemeinen deutlichen Bewußtseyn gekommen wären. Daher betrachtete man denn auch diese dogmatischen Synodalentscheidungen, welche von den beiden ersten öcumenischen Synoden in der Form von Glaubensbekenntnissen und von den folgenden in der Form von Beschlüssen (ὅροι) gegeben wurden, als Theile der Tradition. — Diese Werthlegung auf die Tradition, und die unkritische Bereitwilligkeit, alle in der Kirche herrschend werdende Lehren und Gebräuche, deren Ursprung man nicht kannte, aus der von den Aposteln herrührenden Tradition herzuleiten, begünstigte natürlich den raschen Gang der Dogmenentwickelung sehr. Wenn es nun nicht selten vorkam, daß die neuen Dogmen mit Stellen der heiligen Schrift oder der ältern Väter in Widerspruch traten, so suchte man durch Künsteleien diese Schwierigkeiten wegzuräumen. In Beziehung auf die heilige Schrift gab dazu die damals übliche willkürliche Interpretationsart ein bedeutendes Mittel her. Wenn auch diese nicht ausreichen wollte, so half man sich bald durch die Anschuldigung, daß die Ketzer die heilige

Schrift verfälscht hätten, bald durch das Vorgeben, die heiligen Schriftsteller hätten aus Herablassung (κατ' οἰκονομίαν oder κατὰ συγκατάβασιν) also geredet, d. h. aus Rücksicht auf die Schwäche ihrer Leser nicht ihre wahre Meinung vorgetragen. So beriefen sich die Arianer auf Marc. 13, 32, wonach der Sohn Gottes den Gerichtstag nicht wußte, zum Beweise, daß derselbe geringer sey als der Vater. Ihre katholischen Gegner Athanasius, Basilius, Hilarius, bes. Chrysostomus in Evang. Matthaei hom. 78, scheuen sich dagegen nicht zu erwidern, Jesus habe sich dort blos so gestellt, als wenn er jenen Tag nicht wisse, κατ' οἰκονομίαν, damit ihn seine Schüler nicht weiter fragen sollten u. s. w. Diese Annahme hatte ihren Grund in der laxen Moral der Kirchenväter, durch welche auch Unwahrheiten zu einem guten Zweck gestattet wurden. Es liegt am Tage, wie sehr durch dieselbe die Erklärung der heiligen Schrift schwankend gemacht wurde, so daß um so weniger es noch Jemandem einfallen konnte, aus derselben allein und unmittelbar seinen Lehrbegriff zu schöpfen. — Aehnliche Auskunftsmittel gebrauchte man in Beziehung auf abweichende Aeußerungen älterer Kirchenväter. Entweder erklärte man die Bücher, in welchen sie vorkamen, für unächt, oder nahm an, daß wenigstens die betreffenden Stellen von Ketzern eingeschoben oder verfälscht seyen; oder man nahm an, daß die Väter κατ' οἰκονομίαν so geredet hätten, namentlich um gewisse Ketzer desto schlagender zu widerlegen; oder man suchte zu erweisen, daß die Väter einen andern Sinn mit den Worten verbunden hätten. Wenn indeß alle diese Auskunftsmittel nicht ausreichten, so gestand man auch wohl ein, daß ein älterer Kirchenlehrer geirrt habe, und entschuldigte ihn damit, daß damals die allgemeine Kirche sich über jenen Punkt noch nicht entschieden ausgesprochen habe. So entschuldigt namentlich Augustinus den Cyprianus wegen der Verwerfung der Ketzertaufe, und verzieh es auch den ältern Vätern, wenn sie über das Verhältniß der Gnade Gottes zum menschlichen

Willen ganz anders gelehrt hatten als er. So war man eben so nachsichtig gegen Irrthümer der ältern Väter, als unerbittlich streng gegen dogmatische Abweichungen der Zeitgenossen. Denn man hielt jene Irrthümer für unverschuldet, diese Abweichungen aber wegen der Nichtachtung der kirchlichen Erklärungen für strafbar.

§. 57.

Von dem allgemeinen Gebrauche der Bibel unter den Christen dieser Zeit.

In dieser ganzen Periode finden sich noch keine Bedenklichkeiten gegen den allgemeinen Gebrauch der Bibel unter den Christen: vielmehr die dringendsten Aufmunterungen und Ermahnungen an Alle, die heiligen Schriften zu lesen. Keiner von den Vätern bringt häufiger und nachdrücklicher auf fleißiges und allgemeines Bibellesen als Chrysostomus. Er führt mancherlei Vorwände an, durch welche man das unterlassene Bibellesen zu entschuldigen suchte, und widerlegt dieselben. Merkwürdig unter denselben ist besonders der, daß das Bibellesen nur für Mönche gehöre, und eben so merkwürdig die Widerlegung des Chrysostomus, in welcher derselbe zeigt, daß das Bibellesen den übrigen Christen noch viel nöthiger sey, weil ihre Tugend in dem Gedränge der Welt noch größeren Gefahren ausgesetzt sey. Solche Ermahnungen kommen bei sehr vielen Vätern dieser Zeit, und auch noch bei Gregor d. G. vor. Dabei bemerken indeß doch manche Väter, daß die biblischen Bücher nicht von allen ohne Auswahl zu lesen seyen. So räth Basilius d. G. den Schwachen das Lesen des A. T. ab, weil aus demselben leicht ein Schaden entstehen könnte. Auch Gregor von Nazianz findet eine Auswahl der zu lesenden Bücher zweckmäßig.

Diesen eifrigen Empfehlungen des allgemeinen Bibellesens entsprechen auch die Bemühungen dieser Zeit, die bibli-

schen Bücher Jedermann zugänglicher zu machen. Die Abschriften derselben wurden in großer Menge vervielfältigt: eben so wurde den Völkern, die in dieser Zeit zum Christenthume bekehrt wurden, immer sogleich auch eine Uebersetzung der Bibel in ihrer Landessprache zu Theil.

Dennoch nahm in den spätern Zeiten dieser Periode das Bibellesen unter den Layen ab. In den Abendländern trug davon die einreißende Unwissenheit und Barbarei die meiste Schuld, bei welcher selbst die Fertigkeit des Lesens seltener wurde. Außerdem wirkten aber noch andere Ursachen, auch im Oriente, dahin. Die willkürliche allegorische Auslegung der Bibel mußte natürlich den Layen von derselben zurückschrecken. Denn wenn er bei einer einfachen Lesung der Bibel nichts von dem ahnen konnte, was jene Auslegung in derselben fand; so mußte er auf die Meinung kommen, daß er zu einem Verstehen der Bibel unfähig sey. Außerdem gab es aber jetzt so viele dogmatische Bestimmungen, die als Bestandtheile des seligmachenden Glaubens betrachtet wurden, und doch sich in der Bibel nicht nachweisen ließen: im Gegentheil gab es in der Bibel Stellen, welche zu ganz anderen Bestimmungen hinleiten konnten. So mußte es also gefährlich scheinen, die Bibel zu lesen, und viel sicherer und besser, sich aus den Schriften der Väter mit den Glaubenssätzen bekannt zu machen, oder noch einfacher, seinen Geistlichen zu folgen.

Drittes Capitel.

Geschichte der Lehre von Gott.

§. 58.

Ueber das Daseyn und die Einheit Gottes.

Für das Daseyn Gottes finden wir zuvörderst dieselben Gründe geltend gemacht, wie in der vorigen Periode. Atha-

nasius adv. gentes behauptet, daß eine reine Seele durch sich selbst im Stande sey, Gott zu erkennen, da sie nach Gottes Bilde erschaffen sey. Böse Neigungen trüben aber diesen reinen Spiegel und bewirken gefährliche Irrthümer über Gott, Götzendienst u. dgl. Indeß hat Gott sich auch durch seine Geschöpfe den Menschen zu erkennen gegeben: denn die Betrachtung derselben führt nothwendig zu der Ueberzeugung, daß ein Gott sey, welcher alle Dinge gemacht habe. Diesen physicotheologischen Beweis führt Athanasius in mehreren einzelnen Beispielen aus, und bemerkt dann, daß, da auch dieses Mittel der Gotteserkenntniß von den Menschen vernachlässigt worden sey, Gott sich durch die Propheten und endlich durch den Logos den Menschen geoffenbart habe. Diese verschiedenen Wege, das Daseyn Gottes zu erkennen, finden wir auch bei den andern Kirchenlehrern dieser Zeit angegeben, und namentlich wird von denselben der physicotheologische Beweis häufig gebraucht.

Augustinus machte den ersten Versuch, das Daseyn Gottes aus bloßen Begriffen zu erweisen (de libero arbitr. II, c. 5—15). Er ging davon aus, daß der Mensch dasjenige, was er als über seine Seele erhaben anerkennen müsse, und über welchem nichts höheres gefunden werden könne, als Gott anzuerkennen genöthigt sey. Sonach erwies er zuerst, daß die Wahrheit etwas Unwandelbares, und daß sie etwas Höheres und Erhabeneres als unsere Seele sey, denn in dem Menschen lassen sich unterscheiden das Seyn, das Leben und das Denken, von denen das Denken das vorzüglichste ist. Dieses regelt sich aber nach allgemeinen Gesetzen, deren Inbegriff die Wahrheit ist. So giebt es nun also etwas, was über unsern Geist erhaben ist, die Wahrheit: ist dieselbe nun überhaupt das Höchste, so ist sie Gott: giebt es noch etwas Höheres als sie, dann ist dieses Höhere Gott. Dieser Beweis ruht auf der platonischen Ansicht von den Universalien, nach welcher dieselben Realität haben. Ein solches Universale ist die

Wahrheit: diese ist also etwas reales: wenn sie Gott ist, so existirt also Gott wirklich, und wenn sie nicht Gott ist, so existirt das höhere Universale, das Gott ist, wirklich. Auf eine ähnliche Weise argumentirt Boethius de consolat. philos. lib. III, indem er aus dem vorhandenen Unvollkommenen die Nothwendigkeit des Daseyns eines Vollkommenen erweist, sofern der Begriff des Unvollkommenen erst aus dem Vollkommenen abgeleitet sey, da das Unvollkommene erst durch Verkürzung und Verminderung des Vollkommenen werde. Es springt die Schwäche dieser Beweise in die Augen, da in denselben das Daseyn der Wahrheit oder Vollkommenheit als eines Begriffs mit dem Daseyn derselben als einer Substanz verwechselt wird. — Dagegen stellte Diodorus von Tarsus in seinem Buche vom Schicksale (in Photii Bibl. cod. 223) einen kosmologischen Beweis auf. Die Welt hat einen Anfang gehabt, weil die Dinge in ihr einen Anfang gehabt haben und Veränderungen unterworfen sind: denn anfangslose Veränderungen lassen sich nicht denken, und veränderliche Dinge können nicht ewig seyn. So muß also etwas Unveränderliches die Ursach von Allem seyn — Gott.

Für die Einheit Gottes wurde wie in der vorigen Periode gewöhnlich der von der Harmonie der Dinge hergenommene Beweis geltend gemacht. Einen andern entnehmen Gregor von Nyssa orat. catech. praef. und Boethius de trinit. c. 3 von dem Begriffe eines vollkommensten Wesens. Wären mehrere Götter, oder vollkommenste Wesen, so wäre zwischen ihnen ein Unterschied denkbar; so falle die Annahme der Vielheit weg und die Einheit bleibe übrig. Auch in diesem Beweise wird, was eigentlich nur von dem Begriffe gilt, auf das Wesen übertragen. Insbesondere hatten die katholischen Lehrer dieser Zeit dem Dualismus der Manichäer gegenüber die Einheit Gottes zu erweisen. Namentlich bemerken sie gegen denselben, daß zwei Urwesen sich gegenseitig beschränken würden, also beide nicht vollkommen, also auch nicht Gott

wären; indeß bei dieser Argumentation wurde nicht eigentlich das Daseyn zweier höchster einander feindseliger Wesen bestritten, sondern blos geläugnet, daß ihnen der Name „Gott“ zukomme: aber dieß auch nur von dem Standpunkte der katholischen Gottesidee aus. Für die Manichäer war die Argumentation natürlich ganz ohne Wirkung, da sie nur das gute Grundwesen Gott nannten, und demnach den Begriff Gott ganz anders als die Katholiken faßten. Diese fügten hinzu, daß die beiden Götter nur getrennt von einander gedacht werden könnten, daß sie dann aber durch ein drittes Wesen von einander abgesondert seyn müßten, und zwar von einem weder guten noch bösen Wesen, was etwas ungereimtes sey u. s. w. Darauf konnten die Manichäer erwidern, daß die Trennung zweier Dinge nicht blos durch ein fremdes Dritte, sondern auch in der innern Abneigung oder in dem innern Gegensatze jener zweier begründet seyn könne, wie z. B. Licht und Dunkelheit, Wärme und Kälte sich fliehen, ohne durch ein Drittes geschieden zu seyn. Diese Gründe finden sich bei Athanasius contra Gentes in Beziehung auf die Gnostiker: gegen die Manichäer gerichtet in den Schriften des Titus von Bostra, Gregorius Nyssenus und Didymus gegen die Manichäer.

§. 59.

Ueber die Natur und die Eigenschaften Gottes.

Die Kirchenlehrer dieser Zeit sind noch weit sorgfältiger als die der vorigen Periode, alle Bestimmungen von Gott fern zu halten, welche von den Geschöpfen entnommen sind, und den unendlichen Unterschied des Schöpfers und der Geschöpfe zu gefährden scheinen. Es ist offenbar der Vorgang des Origenes, welcher diese Richtung bewirkt hat.

Die Kirchenväter dieser Zeit behaupten zuerst, wie die der vorigen Periode, daß Gottes Wesen schlechthin unbegreif-

lich sey. Als nun in den arianischen Streitigkeiten Aëtius und Eunomius die arianischen Lehrbestimmungen mit Gründen zu unterstützen suchten, welche aus dem Begriffe des göttlichen Wesens hergenommen waren, und man ihnen die Unbegreiflichkeit desselben entgegenhielt, so widersprachen sie derselben, wahrscheinlich nur sofern dieselbe unbedingt behauptet wurde. Dieß gab aber ihren Gegnern Veranlassung sie zu beschuldigen, daß sie Gottes Wesen für vollkommen begreiflich erklärten: Socrates IV, 7 sagt, Eunomius habe behauptet, Gott wisse von seinem eigenen Wesen nicht mehr als wir; durch die Offenbarung in Christo sey uns der Weg gebahnt, Gott vollkommen zu erkennen. Ohne Zweifel ist dieß übertrieben; wahrscheinlich wollte er wie Aëtius nur die Begreiflichkeit Gottes bis zu einem gewissen Grade behaupten, um sich das Recht zu sichern, aus gewissen Begriffen von Gott Schlüsse zu Gunsten seines Lehrbegriffs zu ziehen.

Eben so wie in der vorigen Periode, trug man auch jetzt Bedenken Gott ein Wesen (*οὐσία*) zu nennen, da er über alles Wesen erhaben (*ὑπερούσιος*) sey. Augustinus läßt den Ausdruck essentia von Gott noch zu, verwirft aber den andern substantia, weil eine Substanz auch Accidenzen haben müsse, die doch bei Gott nicht gedacht werden dürften. Viele Kirchenväter dieser Zeit sprechen die Ansicht aus, daß Gott allein ein wahres Seyn habe, welches den andern Dingen nur im uneigentlichen Sinne zukomme; eine Ansicht, welche aus der platonischen Unterscheidung des *τὸ ὄν* und *τὸ μὴ ὄν* geflossen war. Noch weiter geht aber Pseudo-Dionysius Areopagita (de divinis nominibus), indem er behauptet, daß obgleich Gott die Quelle alles Seyns wäre, doch von ihm selbst das Seyn nicht prädicirt werden dürfe, daß er über Seyn und Nichtseyn erhaben sey, und demnach auch als *τὸ μὴ ὄν* bezeichnet werden könne, wie man überhaupt in Beziehung auf Gott alle Prädikate der existirenden Dinge zu-

gleich bejahen und verneinen könne, weil er über Bejahungen und Verneinungen erhaben sey.

Bei der Ableitung der göttlichen Eigenschaften gehen die Kirchenväter bald von dem Begriffe eines vollkommensten Wesens aus (via eminentiae), bald schließen sie von der Beschaffenheit der Geschöpfe auf die Vollkommenheiten des Urhebers (via causalitatis). Ueber diesen letzten Weg bemerkt indeß schon Basilius d. G. mit Recht, daß man aus den Geschöpfen wohl die Weisheit und Kunst, nicht aber das Wesen des Urhebers erschließen könne. Von vielen Kirchenlehrern dieser Zeit wird endlich auch die via negationis zur Bestimmung der göttlichen Eigenschaften empfohlen, weil alle positive Bestimmungen seine Natur nicht ausdrückten, weil durch jene Negationen doch verhindert werde, etwas von Gott zu denken, was er nicht sey, und weil endlich jene Negationen in der That doch übergroße Realitäten ausdrückten. Dann wird von vielen Kirchenlehrern erinnert, daß man sich Gott nicht etwa als aus den verschiedenen Eigenschaften zusammengesetzt denken dürfe, sondern daß das Wesen Gottes einfach und untheilbar sey, und daß die verschiedenen Eigenschaften nur die verschiedenen Gesichtspunkte andeuteten, aus welchem wir dieses einfache und untheilbare Wesen betrachteten. Daher bemerkt auch Gregor von Nyssa orat. catech. c. 20, daß in den Wirkungen Gottes sich stets alle Eigenschaften offenbarten, und die letztern daher nicht einzeln und getrennt gedacht werden dürften.

Indeß so vorherrschend auch unter den Kirchenvätern dieser Zeit das Streben war, die Idee Gottes möglichst geistig und würdig aufzufassen, so findet sich dennoch in dieser Zeit auch Anthropomorphismus unter den Christen nicht selten, namentlich unter den Mönchen. Die letztern nämlich, welche die Betrachtung der göttlichen Dinge zu ihrem Lebenszwecke machten, mußten von selbst darauf geführt werden, um sich diese Betrachtung zu erleichtern, die göttlichen Dinge

mit Hülfe der Phantasie in sinnliche Hüllen zu kleiden, da ja die Aufmerksamkeit auf Phantasiebilder leichter zu erhalten ist, als auf abstrakte Ideen. Nun fehlte es den meisten Mönchen an der Bildung, um sich des Unterschiedes der Sache und des Bildes stets bewußt zu bleiben: überdieß glaubten sie sich durch ihre Lebensweise der besondern göttlichen Gnade und eines besondern Beistandes völlig gewiß, wie sich dieß in ihren Ansprüchen auf Wundergaben und göttliche Offenbarungen kundgiebt. Um so eher konnten sie also auch ihre Phantasiebilder für Wahrheit und wohl gar für göttliche Eingebungen halten, wie denn dieß ja auch oft genug in Beziehung auf die tollsten Mönchsträume geschehen ist. So erklärt es sich, wie Mönche von vernachlässigter Verstandesbildung und voll glühender Phantasie sich gewöhnen konnten, Gott unter dem Bilde eines Menschen zu denken, und wie sie sogar auf diese Einbildung Werth legen konnten. So finden wir häufig unter den Mönchen Anthropomorphismus. Den Audianern, einer ketzerischen Mönchspartei (um 340 entstanden), wird derselbe zwar von ihren Gegnern zum Vorwurfe gemacht: aber am Ende des vierten Jahrh. waren unter den ägyptischen Mönchen die Anthropomorphisten so zahlreich, und so fanatische Gegner der origenistisch gesinnten Mönche, daß Theophilus von Alexandrien ihnen nachzugeben und die Origenisten zu verfolgen sich veranlaßt sah.

Die Kirchenlehre erklärte sich dessenungeachtet immer gegen alle Körperlichkeit Gottes, und es wurde nach dem Vorgange des Origenes von Vielen behauptet, daß Gott allein unkörperlich sey, dagegen alle andere Dinge körperlich, selbst die vernünftigen Geister, weil auch diese in einen bestimmten Raum eingeschlossen seyen.

Die Bemühungen der Kirchenväter, von der Idee Gottes alles Endliche auszuschließen, zeigten sich auch in der Art, wie sie die göttlichen Eigenschaften auffaßten, namentlich darin, daß sie dieselben von allen Bestimmungen

durch Raum und Zeit loszumachen suchten. So lehrten sie nach dem Vorgange der Neuplatoniker, daß die Ewigkeit Gottes als successionslos zu denken sey, daß es bei Gott nichts zukünftiges und vergangenes gebe, sondern daß bei ihm alles gegenwärtig sey. Aug. confess. IX, 10, 2. Fuisse et futurum esse non est in vita divina, sed esse solum, quoniam aeterna est. Nam fuisse et futurum esse, non est aeternum (de civ. Dei XI, 5). Eben so entfernen sie von der Idee der göttlichen Allgegenwart alle räumliche Bestimmungen, nach denen dieselbe als eine Ausdehnung des göttlichen Wesens aufgefaßt werden würde: und Augustinus bestreitet namentlich den von vielen ältern Lehrern aufgestellten Satz, daß Gott der Ort der Geschöpfe sey (Aug. de diversis quaestionibus Quaest. 20), obgleich man in einem andern Sinne sagen könne, daß alles in ihm sey. Er sagt am angeführten Orte: Deus non alicubi est: quod enim alicubi est, continetur loco: quod loco continetur, corpus est. Et tamen quia est et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi.

Die sonderbare Meinung des Origenes, daß die göttliche Allmacht und Allwissenheit beschränkt sey, wird allgemein verworfen: von Augustin. de civ. Dei XII, 18. Dagegen machte nach des Origenes Vorgange Augustinus die schwierige Frage, wie Gottes Vorherwissen mit der Freiheit der menschlichen Handlungen zusammenzudenken sey, zum Gegenstande wiederholter Untersuchungen. Die Schwierigkeit, welche sich hier darbot, war die: die menschlichen Handlungen können nicht anders erfolgen, als Gott sie vorhergesehen hat, also wird durch dieses Vorherwissen die Freiheit der menschlichen Handlungen aufgehoben. Dagegen bemerkt Augustinus, Gott habe eben vorausgesehen, daß der Mensch aus freiem Willen so handeln werde, folglich sey auch der freie Wille Gegenstand dieses Voraussehens, folglich werde derselbe durch dieses Voraussehen nicht aufgehoben, sondern noch mehr gesichert. Fer-

ner: die freien Handlungen werden nicht nothwendig, weil Gott sie vorherweiß, sondern Gott weiß sie vorher, weil sie durch unsern freien Willen erfolgen werden. Endlich: man darf Gott nicht ein Vorherwissen, sondern nur ein Wissen beilegen. Denn bei Gott ist nichts zukünftig, sondern alles gegenwärtig, folglich sieht er auch unsere freien Handlungen als etwas gegenwärtiges.

§. 60.

Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit.

In der vorigen Periode war in der Lehre von der göttlichen Trias nur das Verhältniß des Sohnes zum Vater genauer entwickelt worden, die Lehre von dem heiligen Geiste aber unentwickelt geblieben. In Beziehung auf den Logos war die herrschende Theorie die emanatistische, wonach der Sohn vor der Weltschöpfung aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen war: neben derselben bestand die der origenistischen Schule, daß der Sohn von Ewigkeit her, aber nicht aus dem Wesen des Vaters hervorgebracht sey. Beide Theile kamen darin überein, daß der Sohn sein Daseyn dem freien Willen des Vaters, nicht einer natürlichen Nothwendigkeit desselben, verdanke, daß er hervorgebracht sey, um als Vermittler des göttlichen Willens im Endlichen zu wirken, daß er alles was er sey und habe, durch Gottes Willen sey und habe, und daß er also geringer als der Vater sey. Gleich mit dem Anfange dieser Periode begann die arianische Streitigkeit, durch welche nach langwierigen Kämpfen die Lehre von der Trinität eine neue Entwickelung und die Gestalt gewann, welche sie nachher in der katholischen Kirche immer behalten hat.

Arius hatte die eine Seite der origenistischen Theorie ergriffen, wonach der Sohn nicht aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen, also, wie auch mehrere Origenisten dieß aus-

drücklich erklärt hatten, aus Nichts geschaffen war. Nun schien ihm aber die andere Bestimmung des Origenes, daß der Sohn von Ewigkeit her hervorgebracht sey, jener zu widersprechen: er vertauschte dieselbe daher mit einer entgegengesetzten Bestimmung, und stellte nun folgende Sätze über die Entstehung des Logos und sein Verhältniß zum Vater auf:

1. Der Sohn ist durch den Willen des Vaters aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων, οὐκ ἐξ ὑποκειμένου τινός) hervorgebracht, jedoch vor aller Zeit und vor allen Geschöpfen. Er ist also auch ein Geschöpf, unterscheidet sich aber von allen Geschöpfen in Rücksicht auf seinen Ursprung dadurch, daß er unmittelbar von Gott, die andern Geschöpfe aber von Gott durch den Sohn, also nur mittelbar von Gott hervorgebracht sind. Da demnach der Sohn auch nach Arius eine ganz eigenthümliche Art des Ursprungs hatte, so lehnte Arius es auch nicht ab von derselben sowohl den Ausdruck κτίζειν als γεννᾶν zu gebrauchen.

2. Der Sohn hat einen Anfang des Daseyns (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν): denn sonst wäre er ja ungezeugt und man müßte zwei ungezeugte Grundwesen annehmen.

3. Der Sohn ist daher, obwohl weit über alle Geschöpfe erhaben, doch unendlich geringer als der Vater. So kennt er den Vater nicht durchaus. So ist er auch seiner Natur nach wandelbar (τρεπτὸς φύσει), aber er ist unwandelbar gut durch seinen Willen. Und darum, weil der Vater dieß voraussah, ist er von demselben zu einem Gotte erhoben worden, ἐθεοποιήθη.

Diese Lehre mußte für die meisten Christen sehr vieles Anstößige haben, da dieselben gewohnt waren, den Sohn sich als einen Ausfluß aus dem göttlichen Wesen zu denken. Aber auch für jeden gebildeten Verstand war die von dem Arius aufgestellte Vorstellung von einem in der Zeit geschaffenen Gotte durchaus unzulässig: sie führte ja offenbar zum Hei-

denthume zurück, indem sie mehrere Götter von verschiedener Würde und Macht lehrte.

Der Erste, welcher sich dem Arius widersetzte, war Alexander Bisch. v. Alexandrien. Er behauptete, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters, doch nicht auf eine körperliche, sondern auf eine unbegreifliche Art gezeugt, sey also seiner Natur nach der Gottheit des Vaters theilhaftig, und sey gleich ewig mit dem Vater. So verband also Alexander die origenistische Lehre von der ewigen Zeugung mit der emanatistischen Vorstellung von dieser Zeugung. Uebrigens wollte er keinesweges den Sohn an Macht dem Vater gleichsetzen, er bezeichnete denselben vielmehr als ein Wesen, welches zwischen dem Vater und den Geschöpfen vermittle (*μεσιτεύουσα φύσις*), und schloß sich dadurch der alten Vorstellung an, daß der Sohn vom Vater hervorgebracht sey als Werkzeug um im Endlichen zu wirken.

In diesem Sinne entschied auch die Synode von Nicäa (325) in ihrem Glaubensbekenntnisse, welchem das morgenländische Taufbekenntniß zum Grunde gelegt wurde, indem demselben in dem Artikel vom Sohne die nöthigen Zusätze eingeschaltet, und am Schlusse Antithesen gegen die Lehre des Arius angehängt wurden. Sie entschied, daß der Sohn Gottes aus dem Wesen des Vaters (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*) gezeugt, daß er Gott aus Gott, Licht aus Licht (*θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός*), und daher gleichen Wesens mit dem Vater (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*) sey, eben so wie menschliche Söhne mit ihren menschlichen Vätern. Dagegen verwarf sie alle arianische Bestimmungen, und somit auch die, daß der Sohn einen Anfang gehabt habe. Die Fragen, ob der Sohn durch den Willen des Vaters, oder durch eine gewisse Nothwendigkeit gezeugt sey, und ob er an Würde und Macht dem Vater gleich oder geringer sey als derselbe, berührte dieses Symbolum gar nicht, und läßt die ältern Vorstellungen darüber ungestört. Dagegen ist es klar, daß die nicäischen Väter an

eine numerische Wesenseinheit, an eine Zahleinheit der göttlichen Personen noch nicht denken, denn in dem Symbolum (πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα — καὶ εἰς ἕνα κύριον) wird ἕνα θεὸν ausdrücklich nur auf den Vater bezogen und von ἕνα κύριον augenfällig getrennt.

Das nicäische Symbolum fand im Oriente viele Gegner, besonders wegen des von ihm festgestellten ὁμοούσιος, welches früher von einer Synode von Antiochien als sabellianisch verworfen war, und welches den meisten Orientalen die Einerleiheit von Vater und Sohn auszusprechen, und allen Unterschied zu verwerfen schien, weil es so viel sey als ταυτοούσιος. Diese Bedenklichkeit, zu welcher denn auch der Streit wegen der Absetzung des Athanasius kam, vereinte den Orient gegen den Occident, welcher letztere fest an dem nicäischen Concile hielt. In Beziehung auf positive Lehrbestimmungen war unter den Orientalen, oder wie man sie von ihrem Haupte dem B. Eusebius von Nicomedien auch nennt, Eusebianern, die alte emanatistische Lehre vorherrschend, welcher sich ja auch die Synode von Nicäa angeschlossen hatte. Außerdem hatte die origenistische Lehre manche Anhänger, und endlich gab es auch unter ihnen manche Arianer, welche aber mit ihren Lehrsätzen zurückhalten mußten, da dieselben auch von den Orientalen verworfen wurden. Alle diese Parteien waren durch den Widerspruch gegen das ὁμοούσιος mit einander verbunden, und dieser Widerspruch war anfangs so lebhaft, daß über denselben die Verschiedenheit der Lehre innerhalb der Partei übersehen wurde. Indeß nachdem der Beschützer des Eusebianismus, Constantius, auch Herr des Occidents geworden war (353), und hier das nicäische Bekenntniß zu unterdrücken anfing: nachdem also die Eusebianer nicht mehr durch den Gegensatz gegen die Homousiasten zusammengehalten wurden, trat die bis dahin verdeckt gehaltene Verschiedenheit ihrer Meinungen hervor, und seit der zweiten Synode von Sirmium (357) zerfielen sie in die Semiaria=

ner und in die strengen Arianer. Da nun seit dem Tode des Constantius (361) auch die Nicäner nicht nur im Occidente und in Aegypten wieder frei hervortraten, sondern auch im Oriente sich sehr bedeutend verbreiteten, so standen jetzt in Beziehung auf die Lehre von der Trinität drei Parteien einander gegenüber.

Die Semiarianer, deren Häupter die Bischöfe Basilius von Ancyra und Georg von Laodicea waren, erklärten sich auf das entschiedenste gegen eine streng arianische Lehre, schlossen sich dagegen an die alte platonisirende Theorie an, und kamen in der Hauptsache mit den Nicänern überein, nur daß sie das ὁμοούσιος als sabellianisch betrachteten. Ihre Vorstellung ist am deutlichsten in den Akten der Synode von Ancyra v. J. 358 ausgesprochen. Nach ihnen war der Sohn allerdings aus dem Wesen des Vaters gezeugt, aber eben deshalb nicht desselben oder des gleichen Wesens mit demselben, sondern ähnlichen Wesens (ὁμοιούσιος d. i. ὅμοιος κατ' οὐσίαν): dagegen dürfe kein Zeitanfang des Sohnes angenommen, und der Vater nicht der Zeit nach als älter als der Sohn gedacht werden. Von dem ihnen eigenen unterscheidenden Ausdrucke erhielten sie den Namen Homöusiasten. Es ist klar, daß der Lehrbegriff der Semiarianer über den Sohn fast ganz mit dem nicäischen übereinstimmte, und nur in dem Ausdrucke ὁμοιούσιος von demselben abwich. Daher erklärten sich auch Athanasius, Basilius d. G. und Hilarius, auch die Synode von Alexandrien i. J. 362 sehr milde über die Semiarianer. Athanasius de Synodis §. 41 will sie als Brüder behandelt und ihr Vorurtheil gegen das ὁμοούσιος geschont wissen, obgleich er ihnen zu zeigen sucht, daß ihr Ausdruck ὁμοιούσιος nicht zureiche, da viele Dinge ja ähnlicher Natur seyen (das Silber dem Zinne, der Wolf dem Hunde), ohne aus einander entsprungen zu seyn. Es werde also das ἐξ οὐσίας τοῦ πατρός durch dasselbe nicht ausgedrückt.

Die strengen Arianer, welche jetzt unter ihren Häup-

tern, Aëtius aus Antiochien und Eunomius aus Cappadocien, hervortraten, hielten völlig den Lehrbegriff des Arius fest, nur daß sie denselben in manchen Punkten näher entwickelten und neue Beweise für denselben versuchten. Da die Frage über das Verhältniß des Wesens von Vater und Sohn und die Aehnlichkeit des Sohnes und des Vaters jetzt aufgeworfen war, so beantworteten sie dieselbe im Geiste ihres Lehrbegriffs dahin, daß der Sohn zwar in Rücksicht auf seinen Willen und seine Wirksamkeit dem Vater ähnlich (ὅμοιος κατ' ἐνέργειαν), aber in Rücksicht auf sein Wesen demselben unähnlich (ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν) sey. Daher nannte man jetzt diese Arianer auch Anomöer, wie auch nach ihren Häuptern Aetianer und Eunomianer. Besonders unterschieden sich diese spätern Arianer, namentlich Eunomius, von dem Arius dadurch, daß sie für ihren Lehrbegriff mancherlei neue Vernunftbeweise aufstellten. Sie gingen davon aus, daß der Vater allein ungezeugt sey, und folgerten aus dem Begriffe der Zeugung, daß der Sohn einen Anfang gehabt haben müsse, denn der Zeugende müsse früher da gewesen seyn als der Gezeugte. Entweder habe Gott den Sohn durch seinen Willen oder ohne denselben erzeugt. Im letzten Falle wäre Gott einem Zwange unterworfen, welches undenkbar sey: im ersten Falle müsse aber doch der Wille früher dagewesen seyn als der Sohn, und dieser wäre also nicht ewig. Wenn man also den Sohn anfangslos denke, so müsse derselbe auch ungezeugt seyn, und man sey dann genöthigt, zwei ungezeugte Grundwesen zu bekennen. Eben so suchten sie aus Vernunftgründen darzuthun, daß eine eigentliche Zeugung sich bei Gott nicht denken lasse, denn dieselbe sey nothwendig mit Verminderung und Absonderung verbunden, was von Gott nicht gedacht werden könne: das Wort Zeugung von Gott gebraucht könne daher nur Erschaffung bedeuten. Eben dieser Vernunftgründe wegen, durch welche allerdings fest begränzte Begriffe auf das Wesen Gottes übertragen wurden, beschuldigten die Nicäner den Eunomius,

daß er eine völlige Begreiflichkeit Gottes lehre. — Die Arianer gebrauchten aber für ihre Ansicht auch Schriftbeweise. Namentlich Prov. 8, 22: *ἔκτισέ με ὁ θεὸς ἀρχὴν τῶν ὁδῶν αὐτοῦ*, wo ganz ausdrücklich die Hervorbringung des Logos als ein Schaffen bezeichnet werde: Joh. 14, 28, der Vater ist größer als ich, und Matth. 13, 32, wonach der Sohn die Stunde des Gerichts nicht wisse, sofern durch diese Stellen eine Ungleichheit des Vaters und des Sohnes ausgesprochen werde; auch Luc. 18, 19: *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός.* Wenn Jesus Matth. 28, 18 sage: *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*, so bezeichne er seine Macht und Würde als ihm mitgetheilt. Joh. 5, 19 sage, daß der Sohn von sich selbst nichts thue, was er nicht seinen Vater thun sehe; 1 Cor. 15, 28, daß einst auch der Sohn dem Vater sich unterwerfen werde, so daß Gott Alles in Allem sey.

Den nicäischen Lehrbegriff vertheidigten insbesondere Athanasius, Hilarius, Basilius und die beiden Gregore, indem sie ihn näher entwickelten, Beweise für ihn aufsuchten und auch zum Theil weiter ausbildeten. Die Nicäner gingen von dem Satze aus, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters von Ewigkeit her gezeugt sey. Sie wollten die Mitte halten zwischen den Sabellianern, welche den Sohn mit dem Vater als ein Subjekt betrachteten, und den Arianern, welche den Sohn für ein einen Anfang habendes Geschöpf erklärten. Von der Zeugung des Sohnes wollten sie alle Begriffe von einer Zertheilung, Verminderung oder Veränderung des göttlichen Wesens getrennt wissen, und erklärten dieselbe für ein schlechthin unbegreifliches Geheimniß, welches nur dem Vater und dem Sohne bekannt sey. Um die ewige Zeugung zu erklären, gebrauchte Athanasius nach des Origenes Vorgange gewöhnlich die Vergleichung eines Lichtes und des Glanzes desselben. So wie der Glanz stets mit dem Lichte zugleich sey und doch von demselben hervorgebracht werde, so sey auch der Sohn von Ewigkeit her von dem Va-

ter gezeugt. Da jetzt die Vorstellung einer Zeugung aus dem Wesen des Vaters, und einer daraus folgenden Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater Gegenstand des Streites und einer genauern Erörterung wurde; so mußten aus derselben auch nach und nach alle die Folgerungen gezogen werden, welche nothwendig darin lagen. War der Sohn desselben göttlichen Wesens mit dem Vater, so mußte er auch dieselbe göttliche Natur und dieselben göttlichen Eigenschaften, wie dieser, besitzen, und sonach auch an Würde und Macht demselben gleich seyn. Denn unter göttlichen Personen lassen sich Größere und Geringere nicht mehr unterscheiden, oder die Geringern sind nicht mehr göttlich. Dieß erkannten auch die Arianer, indem sie der nicäischen Theorie die biblischen Stellen entgegensetzten, in denen eine geringere Würde des Sohnes, und eine Abhängigkeit desselben von dem Vater ausgesprochen ist. Ferner mußte auch die alte Theorie fallen, daß der Sohn durch den Willen des Vaters erzeugt sey. Denn wenn dieß war, so war der Sohn alles was er war nur durch den Willen des Vaters, nicht durch seine Natur, und durch seinen Ursprung aus dem Wesen des Vaters: und diese jetzt mit so großer Macht vertheidigte Bestimmung wäre demnach eigentlich ohne große Bedeutung gewesen. Diese Consequenzen lagen mit Nothwendigkeit in dem nicäischen Symbolum, aber sie traten doch erst allmählig in das Bewußtseyn. Zuerst finden wir, daß Athanasius (Orat. in Arianos II, p. 335) die zweite anerkannte, indem er die Zeugung des Logos nicht aus dem freien Willen des Vaters ableitete, sondern dieselbe für nothwendig erklärte. Er stützte sich dabei auf das ihm überhaupt geläufige Gleichniß von dem Lichte und seinem Glanze, indem er dasselbe dahin wendete, daß wie das Licht nicht ohne Glanz seyn könne, so habe auch nothwendig neben dem Vater auch der Sohn als Abglanz desselben existiren müssen. Allerdings setzte er sich durch diese Behauptung in directen Widerspruch mit den ältern Vätern: aber eben so gewiß ist es

auch, daß dieselbe eine nothwendige Consequenz aus den gegebenen Prämissen war. Die zweite nothwendige Consequenz, die Anerkennung der gleichen Würde und Macht des Sohnes mit dem Vater, kam dagegen im vierten Jahrhundert noch nicht zum vollen Bewußtseyn. Vielmehr nahmen die Väter des vierten Jahrhunderts immer noch eine gewisse Unterordnung des Sohnes unter den Vater an. So finden wir bei ihnen die ältere Meinung oft wiederholt, daß der Vater allein schlechthin unsichtbar sey, und daß alle Gotteserscheinungen des A. T. daher auf den Sohn bezogen werden müßten. Athanasius sagt, daß der Sohn zugleich sowohl größer sey, als der heilige Geist, als auch ihm gleich (μείζων καὶ ἴσος), jenes ohne Zweifel in Beziehung auf Würde und Macht, dieses in Rücksicht auf seine Natur (contra Arian. orat. II): und in einer andern Stelle sagt er, daß der Sohn den Vater, der heilige Geist den Sohn verherrliche, indem sich der heilige Geist eben so zum Sohne, wie dieser zum Vater verhalte. Offenbar liegt diesen Aeußerungen die Idee einer Subordination zum Grunde. Hilarius (de trinit. IV, c. 16) bezeichnet den Vater als jubentem Deum, den Sohn als facientem Deum, und giebt (de trinit. III, c. 12) zu, daß der Vater größer sey, als der Sohn, der Sendende als der Gesandte, der Wollende als der Gehorchende. Basilius contra Eunom. lib. III besteht nur auf Einheit der Natur der drei Personen, giebt aber zu, daß der heilige Geist der Ordnung und Würde nach der dritte sey, und erläutert dieß durch das Beispiel der Engel, welche alle einerlei Natur und doch verschiedene Würde hätten. — Indeß bildete sich unter den Nicänern selbst späterhin ein Zwiespalt über den Gebrauch des Wortes ὑπόστασις in der Trinitätslehre. Schon Origenes bezeichnete Vater, Sohn und Geist als drei ὑποστάσεις, d. i. drei verschiedene Subjecte im Gegensatze gegen die Monarchianer, welche in denselben nur drei verschiedene Aeußerungsweisen desselben Subjectes sahen. Da Sabellius diese drei Wirkungsweisen

des einen Subjektes auch τρία πρόσωπα, gleichsam drei Erscheinungsformen nannte, so fanden die Katholiker den Ausdruck πρόσωπα um so weniger zureichend, um die getrennte Persönlichkeit der drei göttlichen Subjecte zu bezeichnen. Als indeß Arius nun mit Nachdruck drei ihrer Natur und Würde nach ungleiche Hypostasen behauptete, so fingen die Gegner desselben wieder an, den Ausdruck zu vermeiden. Dazu kam, daß die Abendländer, welche in der ersten Periode des Streits den größten Theil der Nicäner bildeten, die griechischen Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις eben so für gleichbedeutend nahmen als essentia und substantia, durch welche Ausdrücke sie die göttliche Natur, welche allen drei göttlichen Subjecten gemeinsam war, bezeichneten; und daß sie daher den Ausdruck drei Hypostasen für arianisch halten, und nur die Bezeichnung „drei" Personen (πρόσωπα, personae) billigen konnten. Auch Athanasius folgte dieser Ausdrucksweise, und so war dieselbe in der ersten Periode der arianischen Streitigkeiten unter den Nicänern die allein herrschende. Als sich nun aber seit 360 auch im Oriente eine Anzahl Gemeinden dem nicänischen Bekenntnisse zuwendete, fanden diese Bedenken, jene Ausdrucksweise, die ihnen durchaus sabellianisch schien, anzunehmen. So entstand eine Spaltung zwischen den alten und neuen Nicänern, oder wie die letztern wegen ihres Verhältnisses zu dem Meletius, B. v. Antiochien, auch genannt werden, den Meletianern. Auf Seiten der letztern vertheidigte besonders Basilius d. G. die Annahme dreier Hypostasen als äußerst wichtig. Οὐσία ist ihm das Allgemeine, was mehreren Dingen derselben Gattung allgemein ist, ὑπόστασις aber ist ihm das Einzelwesen, was eine von den andern Dingen derselben Gattung getrennte Existenz hat: man müsse also eben so sehr den Ausdruck μία ὑπόστασις als sabellianisch vermeiden, wie den Ausdruck τρεῖς οὐσίαι als arianisch. Die Synode zu Alexandrien im J. 362 erklärte zwar diesen Streit mit Recht für einen Wortstreit: dennoch hörte diese Verschiedenheit der Aus-

drucksweise nicht auf. Basilius blieb auch nachher bei seiner Ansicht, und in der griechischen Kirche ist die Lehre von drei Hypostasen völlig die herrschende geworden, wie sie denn auch Theodoret. Eranistes Dial. I ausführlich vertheidigt. Dagegen fuhren die Lateiner fort, eine Hypostase zu bekennen (Hieron. ep. 57 ad Damasum), und die Lehre von drei Hypostasen zu missbilligen (August. de trinit. V, c. 8. 9) und dagegen tres personae zu lehren: indeß wurde, nachdem die meletianische Spaltung beigelegt war, dieser Unterschied später als unbedeutend übersehen. — Was die Beweisführung der Nicäner gegen die Arianer betrifft, so ist dieselbe glücklicher, so lange sie die Gründe der Arianer widerlegt, als da wo sie positive Beweise aufstellt. So widerlegten sie die arianischen Behauptungen, daß der Begriff der Zeugung einen Anfang des Gezeugten bedinge, und daß er sich ohne eine Verminderung und Absonderung nicht denken lasse, treffend damit, daß sie alle von menschlichen Zeugungen entlehnte Uebereinstimmungen von dieser göttlichen Zeugung entfernt gehalten, und nur den Hauptbegriff der Zeugung soweit festgehalten wissen wollten, daß der Gezeugte mit dem Zeugenden gleicher Natur sey. Dagegen sind die positiven Gründe der Nicäner doch sehr unglücklich, z. B. der, welchen fast alle Väter wiederholen, der Sohn sey der Verstand Gottes, nun könne Gott nie ohne Verstand gewesen seyn, also könne der Sohn keinen Anfang genommen haben. Dieser Grund konnte wohl für die Ewigkeit des λόγος ἐνδιάθετος, aber nicht des προφορικός, um welche es sich hier handelte, gebraucht werden. Eben so ungenügend war der Beweis, welchen Athanasius (orat. contra Arianos II) dem Origenes abborgte: daß Gott Vater sey, sey etwas Gutes: daher müsse er ewig Vater gewesen seyn, weil ihm sonst einmal etwas Gutes gefehlt habe: denn eben so ließ sich ja auch die Ewigkeit der Schöpfung beweisen. — Durch einige Schriftbeweise der Arianer wurden die Katholiker unläugbar in Verlegenheit gesetzt. So durch Prov. 8, 22

ἔκτισέ με, wo sie nicht ahnten, daß קָנָנִי sich auch erklären lasse: ἐκτήσατο erwerben, besitzen. Die gewöhnlichste Gegenrede war, daß die Worte nicht auf den Ursprung des Logos, sondern auf seine Menschwerdung zu beziehen sey, was aber offenbar unzulässig war. Daher wurden auch andere Erklärungen versucht, z. B. ἔκτισε sey hier soviel als zeugen, da es mit γεννᾶν im Parallelismus stehe: oder man erinnerte, daß die Worte aus einem dunkeln bilderreichen Buche genommen seyen, in welchem nichts eigentlich verstanden werden dürfe. Joh. 14, 28 „der Vater ist größer als ich“ nahmen die Katholiker nicht selten auch von der göttlichen Natur Christi, und gaben dann eine gewisse Subordination des Sohnes unter den Vater zu, (Athanasius, Gregorius v. Nazianz, Hilarius): oder sie nahmen an, daß Christus hier nur von seiner menschlichen Natur rede (Basilius, Ambrosius). Zu Matth. 13, 32 kommt zwar oft die Deutung vor, daß dieses Nichtwissen blos auf die menschliche Natur zu beziehen sey: indeß befriedigte dieselbe nicht, und es werden noch andere Erklärungen versucht, unter welchen die von Athanasius zuerst gegebene merkwürdig ist: Jesus habe allerdings den Gerichtstag gewußt, aber um seiner Jünger willen sich so gestellt, als ob er ihn nicht wisse. Die Stellen, in denen die Würde des Sohnes als ihm mitgetheilt beschrieben wird, werden damit abgelehnt, daß sich dieselben auf den menschgewordenen Logos bezögen. — Als positive Beweisstellen für ihre Lehre gebrauchten die Nicäner vorzüglich Joh. 1, 1, und folgerten aus dem ἐν ἀρχῇ, daß der Logos keinen Anfang gehabt haben könne, da er ja schon im Anfange da gewesen sey; nach Joh. 10, 30 ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, suchten sie, freilich mit schwachen Gründen, zu erweisen, daß hier nicht blos von einer Uebereinstimmung der Gesinnungen, von einer moralischen Einheit die Rede sein könne. Sie beriefen sich auf die Stellen Joh. 10, 38. 14, 9. Hebr. 1, 3, und folgerten aus denselben, daß der Sohn alle Eigenschaften und Vollkommenheiten des Vaters, also mit diesem gleiche Natur

und Würde haben müsse. Die Arianer erwiederten aber darauf, daß jene Eigenschaften von dem Vater dem Sohne mitgetheilt seyen. Dann beriefen sich die Nicäner auf Joh. 5, 23, wo gleiche Verehrung für den Sohn, wie für den Vater gefordert werde, und Hebr. 1, 6, wonach die Engel selbst den Sohn anbeten müßten, und folgerten daraus, weil ungleichartigen Wesen doch nicht gleiche Ehre gebühre, daß der Sohn dem Vater gleich sey. Daß die Stelle 1 Joh. 5, 7 in diesem Streite von den Nicänern nie gebraucht worden ist, dient zum klaren Beweise ihrer Unächtheit.

Es war schon lange über das Verhältniß des Sohnes zum Vater gestritten worden, ehe man anfing auch die so eng damit in Verbindung stehende Lehre vom heiligen Geiste in nähere Erwägung zu ziehen. Daher bestand in der ersten Periode der arianischen Streitigkeiten eine große Mannichfaltigkeit der Meinungen über den heiligen Geist. Gregorius von Nazianz orat. 37 (de spir. sancto) sagt, daß einige Theologen ihn für eine Kraft oder Wirkung (ἐνέργεια), andere für ein Geschöpf erklärten, andere ihn als Gott betrachteten, andere sich gar nicht darüber entschieden aus Ehrfucht gegen die heiligen Schriften, wie sie sagten, welche nichts deutliches darüber bestimmten. So sagt auch Hilarius de trinit. II, §. 29, über den heiligen Geist dürfe man nichts weiter bestimmen, als daß er sey, und aus dem Vater durch den Sohn sey, daß er der Geist Gottes sey und den Gläubigen geschenkt werde: denn das sey alles, was die Apostel und Propheten über ihn aussagten. — Die Arianer konnten consequenter Weise den Geist nur für ein durch den Sohn erschaffenes Wesen erklären: doch kam es darüber mit ihnen nicht zum Streite, weil der bei weitem wichtigere Streitpunkt über den Sohn alle Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, und die Frage über den heil. Geist ja auch von der Frage über den Sohn abhing. Aber jene Ansicht vom heil. Geiste, welche ja auch die des Origenes gewesen war, wurde ebenfalls von den Semiarianern,

ja sogar von manchen der orientalischen Nicäner festgehalten. Auch diese erklärten den heil. Geist für ein Geschöpf, und für einen Diener Gottes (διάκονος καὶ ὑπηρέτης). Da man nun mit diesen in Beziehung auf den Sohn einig war, so trat die Differenz über den heiligen Geist stärker hervor, und wurde Gegenstand eines neuen Streites. Die erste Spur davon finden wir in den Briefen des Athanasius an den Bischof Serapion um 360. Serapion hatte ihm gemeldet, daß Einige, welche sich von den Arianern wegen deren Lästerung des Sohnes losgemacht hätten, von dem heiligen Geiste dennoch behaupteten, daß er ein Geschöpf, einer der dienstbaren Geister (ἓν τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων) und von den Engeln nur stufenweise verschieden sey. Die ausgezeichnetsten Vertheidiger des nicäischen Glaubens vereinigten sich indeß dahin, daß, da der heilige Geist mit Vater und Sohn die göttliche Trias bilde, er auch mit denselben gleiche Natur haben müsse, und so wurden nun die, welche den heil. Geist für ein Geschöpf erklärten, als πνευματομάχοι bestritten. Als Kämpfer gegen sie traten Athanasius, Basilius, Gregorius v. Nazianz und Didymus auf. Unter den morgenländischen Nicänern fanden dieselben manchen Widerstand, und mußten sehr behutsam zu Werke gehen. Gregorius von Nazianz orat. 37, wo er über diesen Gegenstand redet, erwartet von seinen Zuhörern den Vorwurf: „woher bringst du uns einen neuen und unschriftmäßigen Gott?“ und gesteht selbst, daß die Lehre vom heil. Geiste im N. T. nur dunkel vorgetragen sey, und jetzt erst deutlicher geoffenbart werde. Basilius d. G. begnügte sich damit, von seinen Gemeindegliedern zu fordern, daß sie den heiligen Geist nicht für ein Geschöpf hielten, vermied es aber selbst, denselben Gott zu nennen: wie Gregor von Nazianz ihn nachher entschuldigte, deshalb um keinen Anstoß damit zu geben.

Unter den Nicänern verschwand nun allmählig die Lehre, daß der heilige Geist ein Geschöpf sey, sie wurde aber von

den Semiarianern desto mehr festgehalten: und da diese in Beziehung auf die Lehre vom Sohne mit den Nicänern übereinstimmten, so wurde die Lehre vom heil. Geiste zum Streitgegenstande zwischen diesen beiden Theilen. Die Nicäner bestanden nur darauf, daß der heilige Geist gleicher Natur mit dem Vater und dem Sohne sey, gaben aber noch zu, daß er der Ordnung und Würde nach geringer als Vater und Sohn sey. Die Art der Entstehung bezeichneten sie, wie bei dem Sohne durch γεννᾶσθαι, so bei dem heil. Geiste durch ἐκπορεύεσθαι παρὰ τοῦ πατρός (Joh. 15, 26), welcher Ausdruck früher mit Recht nur auf die Sendung des Geistes vom Vater bezogen war. Die eigenthümlichen Eigenschaften ἰδιότητες der drei Personen, wodurch sie sich unter einander unterschieden, waren bei dem Vater das Ungezeugtseyn (ἀγεννησία), bei dem Sohne das Gezeugtseyn (γεννησία), bei dem heil. Geiste das Ausgehen (ἐκπόρευσις, ἔκπεμψις). — Unter den Schriftbeweisen der Pneumatomachen sind auszuzeichnen: Joh. 1, 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν, also auch nicht der heilige Geist: die Katholiker erwiderten, daß hier nur von den Dingen, von den Geschöpfen die Rede sey. Amos 4, 13 ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βρόντην, καὶ κτίζων πνεῦμα, καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ (hebr. Text: siehe, er bildet die Berge und schaffet den Wind, und kündet dem Menschen, was sein Beginnen): die Katholiker antworteten, daß dort nicht vom heil. Geiste die Rede sey, daß aber andernfalls die Worte wie Prov. 8, 22 zu erklären seyen. — Die Katholiker gestanden zwar zum Theil ein, daß die Lehre vom heil. Geiste in der Bibel undeutlich sey, glaubten aber doch hinlängliche Andeutungen seiner göttlichen Würde in derselben zu finden. So beriefen sie sich denn darauf, daß der heilige Geist in der Schrift Gott genannt werde (insbesondere Act. 5, 4 vgl. v. 3), daß ihm göttliche Eigenschaften und Wirkungen zugeschrieben würden (Ps. 33, 6: die Heere des Himmels sind geschaffen τῷ πνεύματι τοῦ στό-

ματος αὐτοῦ. — 1 Cor. 2, 10: *τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*), daß die Christen auf ihn getauft werden sollten, und es ungereimt sey, zu denken, daß in der Taufe ein Geschöpf dem Schöpfer an die Seite gesetzt werde.

Das zweite öcumenische Concil v. J. 381 nahm in sein Glaubensbekenntniß auch Bestimmungen gegen die Pneumatomachen auf. Es bezeichnete den heiligen Geist als *κύριον, ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον*, bestimmte also dadurch, daß der Geist aus dem Wesen des Vaters sey und daß ihm göttliche Anbetung gebühre. Zur Zeit dieses Concils beschränkte sich jene Irrlehre vom heil. Geiste allein auf die Semiarianer. Diese waren um Constantinopel besonders zahlreich, und hatten hier von einem ihrer frühern Bischöfe, Macedonius, der auf Betrieb der Arianer abgesetzt worden war (360), den Namen Macedonianer. Daher wurden die Benennungen Semiarianer, Pneumatomachi und Macedonianer von diesem Concile als gleichbedeutend gebraucht. Nachher blieb der Name Macedonianer der gewöhnliche, und da diese Partei in der Lehre vom Sohne für orthodox galt, und ihr nur die Lehre vom heil. Geiste zum Vorwurf gemacht wurde; so wurde nun nicht nur der Name macedonianische Ketzerei auf diese Irrlehre vom heil. Geiste bezogen, sondern man machte auch den Bischof Macedonius zum Erfinder derselben, obgleich derselbe nicht mehr wie alle Semiarianer dieser Lehre zugethan gewesen war.

Vollendet wurde der katholische Lehrbegriff über die Trinität erst durch den Augustinus, der in vielen Stellen seiner Schriften, namentlich aber in seinem Werke de trinitate libb. XV, diesen Gegenstand behandelte. Er war es, welcher 1. alle Begriffe von Subordination von der Trinität schlechthin ausschloß. Er erkannte es, daß die drei göttlichen Personen, welche desselben göttlichen Wesens seyen, consequenterweise sich nicht untergeordnet werden könnten, weil es ja

innerhalb des Einen göttlichen Wesens keine Stufen von Würde und Macht geben konnte. Wenn daher die nicäischen Väter des 4. Jahrh. noch angenommen hatten, nur der Vater sey schlechthin unsichtbar, und die Theophanien des A. T. seyen dem Sohne zuzuschreiben; so widersprach Augustinus dieser Annahme, welche der vollkommenen Gleichheit des Sohnes und Vaters widerstreite, und lehrte, daß jene Theophanien nicht allein auf den Sohn zu beziehen seyen, sondern daß aus den Umständen zu bestimmen sey, von welcher Person man sie zu erklären habe (de trinit. II, c. 9—18). Eben so verwarf er auch alles Befehlen und Gehorchen in den Verhältnissen der drei göttlichen Personen (contra Sermonem Arianorum c. 3). 2. Er lehrte zuerst eine Zahleinheit (unitas numerica) der drei göttlichen Personen. An eine solche dachten die Nicäner des 4. Jahrhunderts noch nicht. Athanasius und Hilarius beziehen den Satz, daß nur ein Gott sey, ausdrücklich auf den Vater: Basilius d. G. und die beiden Gregore verstehen unter dem Namen Gott einen Gattungsbegriff, welcher dem Vater und dem Sohne gemeinschaftlich zukomme. Basilius in der Apologia ad Caesarienses (Ep. 8) sagt *ἡμεῖς ἕνα θεὸν, οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει ὁμολογοῦμεν*, und sucht zu zeigen, daß von Zahl in Beziehung auf Gott gar nicht die Rede seyn dürfe, da dieselbe nur auf materielle Dinge passe. Dagegen schloß Augustinus bestimmt alle Einheit der Gattung aus (de trinit. VII, c. 6), und bezog den Satz, daß nur ein Gott sey, nicht allein auf den Vater, sondern auf die ganze Trias (Ep. 238, c. 3), lehrte also, daß Ein Gott in drei Personen sey. — So war nun aber aus der Trinität ganz etwas anderes geworden. Früher war der *λόγος* der Vermittler der Wirksamkeit des unendlichen Gottes im Endlichen, also selbst außerhalb des unendlichen Gottes. Jetzt war er wie der heilige Geist in den unendlichen Gott aufgenommen. Dieser eine Gott in drei Personen wirkte unmittelbar im Endlichen, aber so, daß sich die Wirkungen der drei Per-

sonen nicht mehr unterscheiden lassen. Jeder göttliche Wille und jede göttliche Wirkung kam allen dreien zu.

Bemerkenswerth ist noch die verschiedene Lehrweise, welche sich in Beziehung auf das Ausgehen des heil. Geistes in dieser Periode schon zwischen dem Abendlande und Morgenlande bildete. Die Orientalen, wie Basilius d. G., Epiphanius und die zweite öcumenische Synode lehren, daß der heil. Geist vom Vater ausgehe; einige, wie Gregor von Nyssa, setzen nur hinzu vom Vater durch den Sohn: dagegen wurde in der abendländischen Kirche von Hilarius, Ambrosius und besonders durch Augustinus der Ausdruck gewöhnlich gemacht, daß der heil. Geist vom Vater und dem Sohne ausgehe. Dazu wirkte besonders der Gegensatz gegen den Arianismus, gegen welchen man die vollkommenste Gleichheit und Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn geltend machen wollte. Einige morgenländische Lehrer halten andrerseits auch schon jetzt die alte Bestimmung, daß der heil. Geist allein vom Vater ausgehe, deßhalb mit Nachdruck fest, weil sie fürchten, daß sonst Vater und Sohn als zwei göttliche Principien aufgefaßt würden, wogegen ihnen der Vater allein als das einzige Princip (μία ἀρχή, πηγή) gilt. Theodorus von Mopsvestia erklärt in seinem Glaubensbekenntnisse sehr nachdrücklich, daß der heil. Geist nicht durch den Sohn das Daseyn habe, und Theodoret erklärt gegen den Anathematismus IX des Cyrillus es für eine gottlose und gotteslästerliche Lehre, daß der heil. Geist aus dem Sohne oder durch den Sohn das Daseyn habe: indeß scheint es, daß diese Widersprüche nur gegen die arianische Ansicht gerichtet sind, nach welcher der heil. Geist durch den Sohn geschaffen seyn sollte. — Gegen die Abendländer erfolgte in dieser Periode noch kein Widerspruch, obgleich dieselben hin und wieder ihre Meinung sogar in das nicäisch-constantinopolitanische Symbolum einrückten, und in demselben lasen: e patre filioque procedentem. Dieser Zusatz zum Symbolum erscheint zuerst auf der Synode zu Toledo i. J. 589.

Die ganze Trinitätslehre, wie sie sich besonders durch den Augustinus im Abendlande ausgebildet hatte, wurde nun in einer sehr bestimmten Form in dem athanasianischen Symbolum entwickelt, welches wahrscheinlich im 6. Jahrh. im Abendlande, in lateinischer Sprache, abgefaßt und zum Theil wörtlich aus den Schriften des Augustinus entnommen ist. Wahrscheinlich sollte der Titel Symbolum Athanasianum ursprünglich nur ausdrücken, daß es die von Athanasius entwickelte Trinitätslehre enthalte, und wurde nur durch Mißverständniß dahin gedeutet, daß es ein von Athanasius abgefaßtes Symbolum sey.

Viertes Capitel.

Geschichte der Lehre von der Schöpfung, Vorsehung und den Geschöpfen.

§. 61.

Von der Schöpfung.

Auch bei den Kirchenvätern dieser Zeit finden wir häufige Widerlegungen der gnostischen Meinungen, daß die Welt von einem oder mehreren Wesen geringerer Würde geschaffen, und daß sie aus einem vorhandenen Stoffe, namentlich einer ewigen Materie gebildet sey. Eben so wird auch die Meinung verworfen, daß die Welt eine Emanation aus Gott sey, weil sie sonst Gott gleich seyn müsse. Augustinus erklärt sich auch gegen den Gedanken, daß Gott die Seele der Welt sey, läßt es aber unentschieden, ob die Welt überhaupt eine Seele habe. — Die Lehre des Origenes von einer ewigen Weltenreihe wurde ziemlich allgemein verworfen, und die Gründe derselben am glücklichsten von dem Augustinus widerlegt. Auf den Einwurf, daß, wenn man keine ewige Schöpfung annähme, Gott in der Zeit vor der Schöpfung als unthätig gedacht werden

müsse, erwidert er, daß die Zeit erst mit der Welt begonnen habe, daß es eben so wenig vor der Welt eine Zeit gebe, als außer der Welt einen Raum (de civ. Dei XI, c. 4—6). Ganz richtig, denn vor den Geschöpfen war nur Gott, für welchen es keine Zeit giebt. Die Zeit ist nur für endliche Wesen, für Geschöpfe, begann also erst mit denselben. Auf den andern Einwand, daß die Annahme, daß Gott einst angefangen habe zu schaffen, die Unveränderlichkeit Gottes gefährde, antwortet er, daß das Wirken Gottes keine Veränderungen in ihm hervorbringe, wie dieß bei dem menschlichen Wirken der Fall sey: daß alles göttliche Schaffen nach einem ewigen unveränderlichen Willen geschehe (de civ. Dei XII, c. 17). Also Gott wollte von Ewigkeit her dasselbe: wenn also auch sein Wille nur successiv in die Erscheinung tritt, so wird dadurch in Gott keine Veränderung hervorgebracht.

Die Meinung des Origenes, daß die Welt geschaffen sey, um den gefallenen Geistern angemessene Wohnsitze zu gewähren, fand zuerst ausführliche Bestreiter an dem Augustinus (de civ. Dei XI, c. 23) und Hieronymus (Ep. ad Avitum), und wurde endlich von dem Kaiser Justinian nebst einer Menge anderer eigenthümlicher Meinungen des Origenes, namentlich auch der, daß die Sterne beseelt seyen, für ketzerisch erklärt.

Ueber die mosaische Erzählung von der Weltschöpfung sind auch in dieser Periode mehrere Schriften erschienen. Die Kirchenväter nennen das Schöpfungswerk in 6 Tagen *ἡ ἑξαήμερος* sc. *κοσμοποιΐα* s. *δημιουργία* (nicht *τὸ ἑξαήμερον* wie aus dem stephanischen Thesaurus irrig in die Lexica übergegangen ist). **Basilius**, **Gregorius Nyssenus** und **Ambrosius** haben Schriften in Hexaemeron hinterlassen, zu denen noch Augustinus de Genesi ad literam hinzuzunehmen ist. Man ging nicht mehr so weit, wie Origenes, die Eintheilung des Schöpfungwerkes nach 6 Tagen blos als allegorische Hülle zu betrachten, sondern nahm gewöhnlich dieselbe eigentlich, mischte indeß doch in die Erklärung der Schöpfungsgeschichte

noch manche Allegorien ein. Ueber das Paradies giebt Ephraem d. Syrer in zwölf Gedichten nähere Erläuterungen, welche in der Hauptsache die Ansicht der Zeit über dasselbe bezeichnen. Er denkt sich einen Gürtel außerhalb des die Erde umströmenden Oceans, denselben umgebend, in demselben liegt der Garten, in welchem die ersten Menschen lebten, im Osten. Das Paradies liegt so viel höher als die Erde, daß die Gewässer der Sündfluth nur seinen äußersten Rand berührten. Ephraem nimmt drei stufenweise auf einander folgende Abtheilungen desselben an, den Fuß desselben, von seiner Umzäunung aufwärts bis zu seiner Mitte, seine Mitte, und seine Höhe, welche Theile nach ihrer stufenweisen Folge an Glanz und Vorzügen gewinnen. Ueber denselben nimmt er noch einen Ort an, welcher auf der höchsten Spitze des Paradieses der Sitz der Gottheit selbst sey, wo sie in ihrem Glanze erscheine. So erklärt er 2 Cor. 12, 2. 4, wo Paulus τρίτον οὐρανὸν und παράδεισον als gleichbedeutend wechseln läßt. Es ist hier eine Aehnlichkeit mit der hellenischen Ansicht von dem Berge Olympus, auf welchem und über welchem die Götter wohnen, unverkennbar.

§. 62.

Von den Engeln und Dämonen, ihrem Ursprunge und ihrer Natur.

Die älteren Meinungen von den Engeln, daß sie vernünftige freie Wesen einer höhern Ordnung, von Gott geschaffen, aber nicht körperlos seyen, werden auch gegenwärtig festgehalten. Basilius de spir. s. c. 16 beschreibt einen Engel als ἀέριον πνεῦμα, πῦρ ἄϋλον, Gregor Naz. orat. VI, 12: φῶς εἰσι καὶ τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα. Nach dem Augustinus haben sie ätherische Körper, mittelst welcher sie sich sehr schnell bewegen, und nach Willkür verschiedene Gestalten annehmen können. Ohne Zweifel nahm er an, was sein entschiedener

Anhänger Fulgentius Ruspensis de trin. c. 8 deutlich ausspricht, daß die Engel eben so wie die Menschen aus einem Geiste und aus einem Körper beständen. Da die Engel geschaffene freie Wesen waren, so mußte man auch annehmen, daß sie nicht schlechthin unveränderlich, sondern der Sünde fähig wären. So noch Gregor von Nazianz und Cyrillus von Jerusalem. Nach dem Augustinus (Enchirid. ad Laurent. c. 28. 29. de civ. Dei XI, c. 13) haben aber nach dem Falle der bösen Engel die guten wegen ihres Gehorsams die Versicherung erhalten, daß sie im Guten beharren, und nicht mehr der Gefahr ausgesetzt seyn sollten, der Seligkeit verlustig zu gehen. Merkwürdig ist die Ansicht des Greg. Naz. orat. XXXVIII, 9, welcher die Gesammtheit der Engel als den κόσμος νοητός bezeichnet, im Gegensatze zu dem κόσμος αἰσθητὸς, ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος (Ullmann's Greg. v. Naz. S. 497). Sie bilden also die Idealwelt, nach welcher die sichtbare Welt geschaffen ist.

In Beziehung auf den Zeitpunkt, wann die Engel erschaffen seyen, blieben manche Lehrer der alten Meinung, daß sie lange vor der sichtbaren Welt geschaffen seyen. Indeß nachher, besonders seit Augustinus, wurde die gewöhnliche Annahme, daß dieselben mit dem Himmel und der Erde geschaffen seyen, weil es ja heiße, Gott habe am 7. Tage von allen seinen Werken geruhet, also alles in den vorhergegangenen sechs Tagen geschaffen seyn müsse. Nach Augustinus sind die Engel entweder unter dem Ausdrucke Himmel in den Worten in principio fecit Deus coelum et terram zu verstehen, oder noch wahrscheinlicher sind sie das Licht, welches am ersten Schöpfungstage geschaffen ist (de Genesi ad liter. II, c. 8. de civ. Dei XI c. 9).

Man hatte immer schon mehrere Ordnungen von Engeln angenommen: in den Constitt. apost. VII, 35 finden sich zuerst neun Ordnungen aufgeführt, welche später auch der falsche Dionysius Areopagita annahm, um in seinem Buche de cae-

lesti hierarchia genauere Aufschlüsse darüber zu geben. Er nahm drei Classen von Engeln (ἱεραρχίαι) an, von denen jede wieder in drei Ordnungen (τάγματα) zerfiel. Zu der ersten Klasse gehören die Thronen, die Cherubim und die Seraphim. Diese stehen mit Gott in der genauesten Gemeinschaft, und werden unmittelbar von ihm erleuchtet und geheiligt: sie selbst erleuchten dagegen die zweite Classe, welche aus den Mächten, Herrschaften und Kräften (ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις) besteht. Von dieser zweiten Classe wird wiederum die dritte erleuchtet, welche aus den Engeln, Erzengeln und Fürstenthümern (ἀρχαί) besteht, und diese sind die Aufseher der irdischen Dinge, sowohl der einzelnen Menschen als ihrer Gemeinschaften. Es läßt sich in dieser Engellehre eine auffallende Aehnlichkeit mit gnostischen Theorien nicht verkennen. Dort wie hier stufen sich die himmlischen Heerschaaren in Klassen verschiedener Würde ab: nur die höchste Klasse steht mit dem höchsten Gott, nur die niedrigste mit der Sinnenwelt in Berührung. Im Abendlande war Gregorius d. G. der Erste, welcher diese Eintheilung der Engel von dem Pseudodionysius aufnahm, und durch ihn wurde dieselbe allgemein auch in der abendländischen Dogmatik angenommen.

In der Lehre von den Dämonen war die bedeutendste Veränderung die, daß man die ältere Meinung, wonach die Sünde der bösen Engel in dem unkeuschen Umgange mit den Töchtern der Menschen bestand, jetzt aufgab. Zwar wiederholen auch Eusebius, Ambrosius und Sulpicius Severus noch dieselbe: indeß Philastrius (haer. 59) setzt sie schon unter die Ketzereien, und von Chrysostomus, Theodoret und Cyrillus von Alexandrien wurde dieselbe im Oriente eben so verworfen, wie von Augustinus und Cassianus im Occidente. Chrysostomus erklärt zuerst Gen. 6, 2 die υἱοὶ θεοῦ von den Nachkommen Seths, die θυγατέρες ἀνθρώπων von den Töchtern der Cainiten. Jene seyen so genannt, weil sie von ihrem Stammvater die Kenntniß des wahren Gottes ererbt hätten, diese wären

aber dem Götzendienste ergeben gewesen. Dieß wurde nun die allgemein angenommene Erklärung. So hörte man also auf, den Fall des Teufels und der andern bösen Engel zu trennen. Als Ursach dieses Falls wird zwar auch noch zuweilen der Neid gegen die nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen genannt: gewöhnlich wird es aber jetzt, das hochmüthige Streben, von Gott unabhängig oder ihm gleich zu seyn, als diese Ursach anzugeben. Als eine Beschreibung dieses Hochmuths und des dadurch bewirkten Falles des Teufels deutete man allgemein die Stelle Jes. 14, 13 ff., welche den Uebermuth des Königs von Babel, und dessen tiefen Fall beschreibt, — und aus dieser Stelle ging der Name Lucifer auf den Teufel über (Augustin. doctr. christ. II, c. 21. Es heißt da nämlich Quomodo cecidisti de coelo Lucifer etc.). Die origenistische Lehre von der Besserungsfähigkeit des Teufels wurde im 4. Jahrh. bei Gregorius v. Nyssa und Didymus noch geduldet, indeß in den origenistischen Streitigkeiten von Hieronymus und Theophilus mit Heftigkeit bekämpft, und von da an für entschieden ketzerisch gehalten, wie sie denn auch von Justinian mit den übrigen eigenthümlichen Lehren des Origenes feierlich verdammt wurde.

§. 63.

Von der göttlichen Vorsehung, der Wirksamkeit der Engel und Dämonen und deren Verhältniß zur Vorsehung.

Die Lehre von der göttlichen Vorsehung wurde mit besonderer Wichtigkeit behandelt. Eigene Schriften über diesen Gegenstand sind Jo. Chrysostomi de providentia libb. III, Theodoreti oratt. X de providentia, Salviani (Presbyter in Marseille um 440) liber de gubernatione Dei. Die Lehre von einem nothwendigen Schicksale wird allgemein verworfen, und dagegen die specielle Vorsehung Gottes behauptet. Die son=

derbare Meinung des Hieronymus (comm. in Abacuc c. 1), daß sich zwar bei den Menschen die göttliche Vorsehung auch über die einzelnen erstrecke, bei den Thieren aber blos auf die Gattung, nicht auf die einzelnen, weil dadurch die Majestät Gottes erniedrigt würde (absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur u. s. w.), hat sich nicht weiter verbreitet, und dient nur zum Beweise der philosophischen Beschränktheit ihres Urhebers. Dagegen behandelt Augustinus (de Genesi ad literam lib. IV c. 12. Enchirid. ad Laurent. c. 27) die Frage, ob Gott durch eine fortwährende Einwirkung Alles erhalte und regiere, oder ob die Ordnung der Welt allein auf der bei der Schöpfung festgestellten Einrichtung beruhe. Augustinus entscheidet sich für die erste Annahme, und lehrt, daß der Wille Gottes die unaufhörlich wirkende Ursach der Fortdauer der Geschöpfe sey, und daß diese sogleich vernichtet seyn würden, sobald jene Ursach aufhöre. So bestreitet er auch de morib. eccl. cath. c. 6 die Vorstellung, daß Gott gleich einem Baumeister der Welt zu denken sey, dessen Werk fortbestehe, wenn auch der Baumeister sich von demselben entferne.

Die Meinungen über die Engel als Werkzeug der Vorsehung blieben dieselben, wie in der vorigen Periode. Man dachte sie sich als Aufseher und Beschützer, sowohl einzelnen Menschen als ganzen Städten und Reichen beigegeben: insbesondere blieb es ihr Geschäft, die Gebete der Menschen vor Gott zu bringen. Da man sich stets von Engeln beobachtet glaubte, so lag es nahe, wie dieses Hilarius thut, davon eine Ermahnung herzunehmen, sich vor dem Bösen zu hüten (Hilar. in Psalm. 118). Auf der andern Seite schien es nicht minder nahe zu liegen, die Engel als Vermittler und Fürsprecher bei Gott anzurufen gleich den Heiligen: indeß geschah dieß auch in dieser Periode noch nicht, wegen der ausdrücklichen im N. T. enthaltenen Verbote der Engelverehrung (s. §. 30). Eine

Synode zu Laodicea in der Mitte des 4. Jahrh. verbietet ausdrücklich die Engelverehrung, die in Phrygien bei einigen Christen anfing, als Abgötterei. Man sollte, wie sich Eusebius (praep. evang. VII, c. 15) ausdrückt, die Engel zwar ehren (τιμᾶν), aber nicht verehren (σέβειν). Ambrosius (de viduis c. 9) pflegt zwar als der erste Vertheidiger der Engelverehrung angeführt zu werden: indeß durch die Worte: Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt (nämlich: eine Wittwe, die große Sünden auf sich hat, muß sich an ihren Schutzengel und an die Märtyrer wenden, um deren Fürbitte bei Gott zu erhalten) empfiehlt er nur, seinen Schutzengel um Fürsprache bei Gott anzugehen, und das ist noch ganz etwas Anderes, als Verehrung der Engel überhaupt. Denn dem Schutzengel, den man immer in seiner Nähe glaubte, seine Wünsche vorzutragen, sich durch die Erinnerung an seine Nähe im Guten zu stärken, das lag sehr nahe. Augustinus (de vera relig. §. 110) erklärt, man solle die Engel durch Liebe ehren, nicht durch Zeichen von Unterwürfigkeit (honoramus eos caritate, non servitute), und Gregor d. G. (expos. in Cant. Cant. c. 8) nimmt sogar an, daß zur Zeit des A. T. die Engel die Verehrung der Menschen angenommen hätten, von den Christen aber nicht mehr sie annähmen (Gregor hat wohl die Stelle Jos. 5, 14 im Auge, wo Josua vor einem Engel niederfällt (cecidit pronus in terram, et adorans), und dieser dieß annimmt, und den Josua auffordert die Schuhe auszuziehen, weil der Ort heilig sey. Der Engel in der Apocalypse dagegen wehret zweimal jede Adoration ab: Vide ne feceris, conservus tuus sum — Deum adora, Apoc. 19, 10. 22, 9). Im 5. Jahrh. wurde eine von Constantin bei Constantinopel gebauete Kirche Μιχαήλιον genannt, nicht weil sie dem Erzengel Michael geweihet war, sondern weil man glaubte, daß derselbe daselbst oft erscheine (Sozom. II, c. 3). Im 6. Jahrh. aber weihete nicht nur der Kaiser Justinian im Oriente diesem Michael mehrere Kirchen, sondern dasselbe geschah auch

von Avitus, Bischof von Vienne († 523) in Gallien. Es ist nicht zu verkennen, daß die Christen in Beziehung auf die Engel durch zwei einander entgegengesetzte Momente in Verlegenheit gebracht wurden. Sie legten den Engeln eine so wichtige Thätigkeit für die Menschen bei, und glaubten, daß dieselben, namentlich die Schutzengel ihnen so nützlich werden könnten, daß sie sich dadurch zur Anrufung und Verehrung derselben eben so wie zu der Verehrung der Heiligen aufgefordert fühlen mußten. Auf der andern Seite schreckte aber die neutestamentliche Verwerfung der θρησκεία τῶν ἀγγέλων (Col. 2, 18) davon zurück. So konnte es nicht fehlen, daß nicht zuerst bei Einzelnen, dann allgemeiner eine Engelverehrung üblich geworden wäre, ein Anrufen der Engel um ihre Fürsprache, und übertriebene Ehrfurchtsbezeugungen; und die durch jene bestimmten Erklärungen des N. T. bewirkte Scheu beschränkte sich am Ende darauf, daß man von jener Verehrung die Ausdrücke θρησκεύειν, σέβεσθαι, λατρεύειν vermied.

Auch die ältern Meinungen über die schädlichen Wirkungen der Dämonen blieben dieselben. Man leitete von denselben den Götzendienst, die heidnischen Orakel und Wunder, die Christenverfolgungen, und die Ketzereien in der Kirche ab, und glaubte, daß dieselben den Menschen böse Begierden einhauchten, Krankheiten verursachten, und zuweilen dieselben in körperlichen Besitz nähmen, obgleich gegen diese letzte Meinung ein berühmter Arzt, Posidonius, um 400 erklärte (Philostorg. hist. eccl. VIII, c. 10), daß die vermeintlichen Dämonischen an natürlichen Krankheiten litten, und daß überhaupt die Dämonen keine Macht hätten, der Gesundheit der Menschen zu schaden. — Indeß dachte man nicht nur diese ganze Wirksamkeit der Dämonen als durch den göttlichen Willen durchaus bedingt, so daß sie ohne göttliche Zulassung nichts unternehmen konnten: sondern man hielt überhaupt ihre Macht an sich für eingeschränkt. Die Gedanken der Menschen wissen sie eben so wenig als die Zukunft: beides können sie nur auf eben die

Weise errathen wie die Menschen, nur daß ihnen mehr Hülfsmittel zu Gebote stehen. Zwingend können sie auf den Willen der Menschen nicht einwirken, sie können blos anreizen, werden durch Widerstand leicht besiegt, und insbesondere durch das Zeichen des Kreuzes sogleich vertrieben.

§. 64.

Vorstellungen von der Natur des Menschen überhaupt.

Münscher Cölln I, 314.

Im 4. Jahrh. nahmen noch mehrere Kirchenväter, namentlich Didymus und Gregorius von Nyssa, einen Unterschied zwischen πνεῦμα und ψυχή an, und lehrten sonach drei Theile, aus denen der Mensch bestehe. Apollinaris legte sogar diese Ansicht seiner Theorie von der Person Christi zum Grunde. Eben dieser Umstand scheint derselben aber das Vertrauen geraubt zu haben: Gennadius (de dogmatibus ecclesiasticis c. 19. 20) verwirft sie ausdrücklich, und alle spätern Kirchenlehrer nehmen nur zwei Theile des Menschen, Körper und Seele an.

Die Meinungen über die Substanz der Seele waren in dieser Periode noch getheilt. Augustinus de anima et ejus origine behauptete ihre Unkörperlichkeit. Dagegen behaupteten die Semipelagianer Johannes Cassianus und Gennadius, daß Gott allein unkörperlich sey, und daß daher die Seelen eben so wie die Engel und Dämonen eine, obgleich feine, körperliche Natur hätten. Der Semipelagianer Faustus Rejensis suchte diese Ansicht in einem Briefe ausführlich zu beweisen, besonders damit, weil die Seele auf einen gewissen Ort beschränkt sey, und deshalb auch körperlich seyn müsse. Nachdem der Semipelagianismus gestürzt war, wurde die augustinische Ansicht die herrschende im Abendlande.

Ueber den Ursprung der Seelen finden sich in dieser Periode mehrere Meinungen, aber keine allgemein angenommene Bestimmungen. Die Ansicht der ältern Kirchenväter,

daß die Seele Adams aus der Substanz Gottes ausgeflossen sey, war schon durch die Alexandriner im 3. Jahrh. wankend gemacht; da die Manichäer und Priscillianisten sich zu derselben bekannten, so wurde sie desto mehr verdächtig, besonders da diese die nothwendige, aber irrige und anstößige Folgerung aus derselben hervorhoben, daß die menschliche Seele, weil Ausfluß aus Gott, eben so wenig der Sünde als der Verdammniß unterworfen sey. Nicht minder trug zu ihrer allgemeinen Verwerfung der Umstand bei, daß die Nicäner im arianischen Streit sich gewöhnten, daraus, daß der Logos aus dem Wesen des Vaters ausgeflossen war, herzuleiten, daß derselbe göttlicher Natur seyn und alle göttliche Eigenschaften besitzen müsse. Natürlich konnte man nur der Seele Adams nicht mehr einen gleichen Ursprung beilegen. Augustinus bestritt sie sehr entschieden (de Genesi ad liter. VII, c. 2), und alle Kirchenväter nach ihm verwarfen sie als ketzerisch, und nahmen an, daß die Seele Adams von Gott erschaffen sey. Dasselbe Schicksal hatte auch die Lehre des Origenes von der Präexistenz der Seelen. Sie hatte zwar noch im 4. Jahrh. einige Anhänger, namentlich den Synesius und Prudentius, aber schon Gregorius von Nyssa, obgleich sonst eifriger Origenist, erklärte dieselbe für eine den heidnischen Fabeln ähnliche Erdichtung, und seit den origenistischen Streitigkeiten kam sie in den Ruf der Ketzerei. In Beziehung auf die Frage über den Ursprung der Seelen nach Adam theilten sich dagegen die Kirchenlehrer zwischen der Ansicht, daß dieselbe durch Zeugung fortgepflanzt, und der anderen, daß sie jedesmal von Gott geschaffen würden. Die erste Ansicht, welche besonders von Tertullian so entschieden ausgesprochen war, daß die Seelen durch Zeugung (per traducem) sich fortpflanzten, war im 4. Jahrh. im Abendlande die überwiegende; im Morgenlande traten ihr Apollinaris und Gregorius von Nyssa bei. Dagegen waren Hilarius von Pictavium und im Anfange auch Hieronymus Creatianer. Die Frage erhielt ein neues Interesse durch die pelagianischen Streitigkeiten. Pela-

gius war Creatianer, und suchte eben daraus, daß jede Seele aus der Schöpferhand Gottes komme, die natürliche Unschuld derselben zu erweisen: eben so die Pelagianer und Semipelagianer (Wiggers I, 149. II, 354). Augustinus neigte sich dagegen zu dem Traducianismus hin, weil durch denselben die Fortpflanzung der Erbsünde am genügendsten erklärt zu werden schien: aber er entschied sich für denselben nicht bestimmt, weil durch ihn die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele gefährdet zu werden schien. Deshalb erklärte er wiederholt, daß er über den Ursprung der Seele nichts sicheres wisse: auch Hieronymus nahm nachher diesen Standpunkt der Ungewißheit an, und so blieb auch in den folgenden Zeiten über diesen Gegenstand Verschiedenheit der Meinung. Auch Gregor d. G. erklärte (lib. VII ep. 53 ad Secundinum), darüber keine sichere Auskunft geben zu können.

Die Unsterblichkeit der Seele wurde jetzt unbedingt als natürliche Eigenschaft derselben angenommen, und mehrere Lehrer bemühen sich, ausführlich dieselbe zu beweisen. Gregor d. G. hält die Erscheinungen abgeschiedener Geister und ihre Wirkungen für die sichersten Beweise der Unsterblichkeit der Seele (dial. lib. IV).

In Beziehung auf das Bild Gottes, nach welchem der Mensch erschaffen sey, wurde zwar die ältere Meinung, daß der Körper nach diesem Bilde geschaffen wäre, blos von den Anthropomorphisten festgehalten, und sonst allgemein verworfen: dennoch bestand noch Mannichfaltigkeit der Meinungen darüber, worin dieses Ebenbild bestehe, so daß Epiphanius (haer. LXX c. 2) will, man solle bei dem allgemeinen Satze stehen bleiben, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sey, ohne in weitere Erörterungen darüber einzugehen. Die meisten Kirchenlehrer dieser Zeit fanden dieses Ebenbild in der mit Vernunft und Freiheit begabten Seele, und in der Herrschaft über die Geschöpfe. So rechnet Cyrillus Alex. zu demselben die Vernunft, die Fähigkeit zur Tugend und die Herrschaft

über die Geschöpfe, Theodoret alle Aehnlichkeiten, welche sich zwischen Gott und Menschen auffinden lassen, Augustinus die geistige verständige Natur des Menschen und die Herrschaft über die andern Geschöpfe. Die Aehnlichkeit erklären die meisten KV. wie die früheren Alexandriner von den moralischen Vorzügen, die sich der Mensch selbst angeeignet hat, von der tugendhaften Gesinnung.

§. 65.

Von dem Sündenfalle und den Folgen desselben für das Menschengeschlecht.

1. vor Augustinus im 4. Jahrhundert.

Die Vorstellungen der christlichen Lehrer des 4. Jahrh. von den Folgen des Sündenfalls waren im wesentlichen dieselben, welche wir in der vorigen Periode finden. Sie erkannten an, daß die Sünde Adams für alle seine Nachkommen nachtheilig gewesen sey, sofern durch dieselbe alle Menschen sterblich geworden seyen, ihre Begierden größere Stärke und Heftigkeit erlangt hätten, und sie der Verführung des Teufels mehr ausgesetzt worden seyen, oder wie sich Athanasius ausdrückt: daß von dem Sündenfalle der Tod, die Verfluchung der Erde, die Angriffe des Teufels auf uns, die Verschließung des Paradieses, und die Entstehung der Begierden bei den Menschen herrühren (in illud: omnia mihi tradita sunt a patre). Ueber die Frage, ob und in wieweit das Ebenbild Gottes durch den Sündenfall berührt sey, finden wir bei diesen Lehrern verschiedene Erklärungen, jenachdem dieselben das Bild Gottes im Menschen verschieden auffassen. Athanasius (contra gentes) erklärte es für entstellt; denn nach seiner Meinung konnte die Seele, so lange sie das Bild Gottes war, in sich als dem Nachbilde ohne weiteres das Vorbild, Gott, erkennen und bedurfte dazu keiner weitern Belehrung. Dieses Bild ist aber durch die Sünde entstellt, welche als Folge des Sündenfalls

unter die Menschen gekommen ist. Fast alle übrige Väter fassen den Begriff des Ebenbildes weiter, und erklären es daher nicht für verloren. Namentlich zeigt Epiphan. haer. LXX, 3. Ancorat. 55—57 aus Schriftstellen, daß das Bild Gottes durch den Sündenfall nicht verloren gegangen sey. Augustinus lehrte früher einen Verlust des Ebenbildes (de Gen. ad lit. VI, 27, 28), später nur eine Entstellung desselben durch den Sündenfall (de Sp. et lit. c. 28. Retractt. II. 50). Merkwürdig ist noch die Meinung des Gregor. von Nyssa und des Chrysostomus, daß die Geschlechtsverbindung im Stande der Unschuld nicht stattgefunden habe, daß diese Art der Kindererzeugung eine Folge des Sündenfalls sey, und daß Gott, wenn die Menschen nicht gesündigt hätten, auf eine andere Weise die Vermehrung des Geschlechtes würde haben geschehen lassen. Offenbar ging diese Ansicht aus der Meinung hervor, daß die erste Sünde in der Wollust bestanden habe: zugleich spricht sich in derselben aber auch ein mönchisch beschränktes Urtheil über die Geschlechtsverbindung aus.

Bei den lateinischen Kirchenlehrern kam zu diesen Vorstellungen von den schädlichen Folgen des Sündenfalls noch die zuerst von Tertullian aufgestellte Ansicht von einer fortgeerbten Sündhaftigkeit, d. h. einer durch den Sündenfall bewirkten Verderbtheit, die sich von Adam auf seine Nachkommen vererbt habe. Hilarius in Psalm. 118 nennt diese Sündhaftigkeit originis vitium, und sagt, auch die Apostel, obgleich durch das Wort des Glaubens gereinigt, seyen von dieser Verderbtheit (malitia) nicht frei gewesen wegen ihres mit uns gemeinsamen Ursprungs. Auch Ambrosius lehrt sehr deutlich dieses angeerbte Verderben, z. B. Apologia Prophetae David c. 11: antequam nascimur, maculamur contagio, et ante usuram lucis originis ipsius excipimus injuriam, et in iniquitate concipimur, — et in delictis unumquemque generat mater sua. — unius diei infans non sine peccato. So wendet er de poenit. I, 3 die Stelle Ps. 52, 7: Ecce in ini-

quitatibus conceptus sum et in delictis peperit me mater mea auf die Erbsünde an. Aber dessenungeachtet sind auch die lateinischen Väter weit davon entfernt, durch diese angeborene Verderbtheit die Freiheit des Menschen gefährden zu wollen. Sie behaupten ausdrücklich, daß der Mensch das Vermögen habe, aus eigener Kraft Gutes zu thun. So sagt Hilarius in Psalm. 51, der Reiche hätte durch seinen freien Willen in Abrahams Schooß gelangen können (dives — per libertatem voluntatis in Abrahae sinibus esse potuisset); und in Psalm. 118 leitet er den Anfang des Guten ausdrücklich von dem Menschen ab: Est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est. Eben so wenig wissen diese Väter davon, daß die Sünde Adams seinen Nachkommen als Schuld zugerechnet werde.

Den griechischen Kirchenvätern ist jene Lehre von der Erbsünde durchaus fremd: sie stimmen zwar in der Auffassung der schädlichen Wirkungen des Sündenfalls für die Nachkommen Adams mit den lateinischen Vätern überein, fassen dieselben aber nicht als eine Krankhaftigkeit der Seele auf, welche durch Zeugung sich auf die Menschen vererbt habe. Die sittliche Natur der Menschen ist durch den Sündenfall nicht verändert worden: aber dieselbe ist in Folge des letztern den Versuchungen der Dämonen durch Begierden und Leidenschaften ausgesetzt. So lehrte auch Gregorius von Nazianz, daß die Seele durch die Sünde sehr getrübt sey, aber war weit davon entfernt, eine gänzliche Verkehrung des Menschen und ein Verlorengehen des freien Willens anzunehmen. Wenn sich Augustinus auf ihn berief, so konnte er dieß nur, sofern er eine entstellte Uebersetzung der Schriften desselben gebrauchte (s. Ullmann's Gregor v. Naz. S. 439). Athanasius sagt, Adam habe deswegen, weil er von Gott unmittelbar erschaffen sey, keinen Vorzug vor seinen Nachkommen, wenigstens bestehe derselbe nicht in der Natur. Gregorius v. Nyssa (de iis qui mature abripiuntur) erklärt, daß Kinder keiner Reinigung

bedürfen, weil sie keine Krankheit der Seele angenommen haben. Am ausführlichsten und deutlichsten redet Chrysostomus über diesen Gegenstand. Er sagt zu Psalm. 51, 7: „ich bin in der Sünde gezeugt“ (in Psalm. L. hom. 2), die Sünde habe sich durch die Besiegung der Stammeltern über das ganze Geschlecht eine Bahn bereitet: durch jene erste Sünde hätten dieselben die Unsterblichkeit verloren, mit der Unsterblichkeit aber auch die Freiheit von Leidenschaften; wo diese Freiheit aber sey, finde keine Sünde statt. So hätten sie nun auch sterbliche Kinder erzeugt, die der Einwirkung der Begierden und Leidenschaften unterworfen wären. Es muß nun die Vernunft gegen diese Begierden ankämpfen, und sie erlangt entweder Ruhm durch den Sieg, oder Schande durch die Niederlage. — Die griechischen Kirchenväter nahmen also nicht an, daß durch den Sündenfall die moralische Natur des Menschen selbst irgend geschwächt oder verderbt sey, sondern daß seit demselben der Mensch den Versuchen der Leidenschaften und Begierden mehr ausgesetzt sey, denen er aber durch seinen freien Willen fortwährend widerstehen könne. Daher behaupten sie auch, daß der Mensch das Böse vermeiden **könne**, daß die Sünde von seinem freien Willen abhange, und daß es von ihm abhange, das Böse zu unterlassen, und Athanasius (contra Arianos Orat. III) versichert ausdrücklich, daß es vor Christo viele Heilige gegeben habe, welche von aller Sünde rein gewesen seyen. Namentlich rechnet er Jeremias und Johannes d. T. dahin.

Alle Kirchenväter vor Augustinus behaupteten demnach auf das entschiedenste die volle Freiheit des menschlichen Willens, den Reizungen der Sünde nachzugeben oder zu widerstehen. Nicht nur die Orientalen, sondern auch die Occidentalen kommen in ihren Schriften häufig auf diesen Gegenstand zurück, und sprechen sich sehr nachdrücklich über denselben aus, weil sie mit Recht die menschliche Freiheit (*τὸ αὐτεξούσιον, τὸ αὐθαίρετον*, liberum arbitrium) für die Grundlage aller Moralität hielten.

2. System des Augustinus, wie es sich im Streite gegen den Pelagianismus entwickelte.

Augustinus hatte in seinen frühern Schriften, namentlich in den gegen die Manichäer gerichteten, ganz mit den andern abendländischen Vätern in Beziehung auf die Folgen des Sündenfalls übereingestimmt. Er hatte eine Erbsünde angenommen, die in Unwissenheit, Schwäche und Hang zum Sinnlichen bestehe, durch welche aber keineswegs die menschliche Freiheit gefährdet werde. Er hatte vielmehr mit Nachdruck behauptet, der Mensch könne jene Hindernisse der Tugend durch eigene Kraft besiegen, recht leben, wenn er wolle (de libero arbitrio II, c. 1: recte vivere homo, cum vult, potest): und wenn Tugend oder Sünde nicht von ihm abhinge, so würde weder Belohnung noch Strafe gerecht seyn (contra Faustum XXII, 78). Er gesteht in einer spätern Schrift de praedest. Sanct. c. 3 selbst ein, daß er früher jene von seiner spätern Ansicht sehr abweichende Ueberzeugung gehegt habe, und bezeichnet dieselbe als einen Irrthum. Schon vor dem Beginne der Streitigkeiten mit Pelagius hatte er sich einer strengern Ansicht zugewendet: indeß steigerte er dieselbe erst in dem Streite zu ihrer furchtbaren Strenge, und bildete sie völlig aus.

Pelagius und Cölestinus, zwei Mönche, glaubten in den besonders in der abendländischen Kirche verbreiteten Meinungen, daß von Adam her auf alle Menschen eine Sündhaftigkeit herabgeerbt sey, die sie am Guten hindere, und daß die Menschen deshalb der Gnade Gottes zur Tugend bedürften, eine Quelle sittlich schädlicher Vorurtheile zu finden: sie glaubten zu bemerken, daß die Menschen lässig würden in eigenem Tugendfleiße, indem sie ihre Förderung im Guten allein von der Gnade Gottes erwarteten. Daher verwarfen sie die Lehre von der Erbsünde und hoben dagegen die trefflichen moralischen Anlagen des Menschen und die unbedingte Freiheit desselben

hervor, um desto entschiedener zur moralischen Veredlung ermuntern zu können. Cölestinus lehrte ausdrücklich, daß der Sündenfall Adams durchaus nur ihm, nicht seinen Nachkommen geschadet habe, daß auch die Sterblichkeit der Menschen nicht eine Folge desselben sey, sondern daß Adam schon sterblich erschaffen worden wäre. Pelagius verwarf zwar diese Behauptung auf der Synode zu Diospolis, und erklärte den Tod für eine Strafe der Sünde Adams, wahrscheinlich meinte er aber damit das geistige Todseyn in Hades: alle andere Pelagianer glaubten aber, daß Adam sterblich geschaffen sey. Ferner kamen Pelagius und alle seine Anhänger darin überein, daß es keine Erbsünde gebe, daß vielmehr die Kinder noch in demselben Zustande geboren würden, in welchem sich Adam vor dem Falle befunden habe. Die Sünde sey kein Fehler in der Natur, sondern des Willens, könne deshalb auch nicht vererbt werden. Ein Beweis der natürlichen Heiligkeit unserer Seele sey das Gewissen, welches alle unsere Vergehungen rüge, und uns auf dem Pfade der Tugend mit Muth erfülle. Adam habe allein durch sein Beispiel seinen Nachkommen geschadet, dieses Beispiel sey freilich fortgeerbt, und so sey unter den Menschen eine Gewohnheit zu sündigen entstanden, welche das Haupthinderniß der Tugend bilde. Aus diesem allen folgerten die Pelagianer, daß es allein von dem Menschen abhange zu sündigen oder nicht zu sündigen, und daß noch jetzt der Mensch, wenn er wolle, ohne Sünde seyn könne.

Augustinus wurde der Hauptgegner der Pelagianer, und entwickelte ihnen gegenüber jetzt folgende Lehren über die Folgen des Sündenfalls für die Nachkommen Adams.

Adam ist von Gott völlig frei erschaffen worden, so daß er sündigen und nicht sündigen konnte. Durch seinen Sündenfall ist aber die menschliche Natur physisch und moralisch verderbt. Die Folgen des Sündenfalls sind der leibliche Tod, die böse Lust (concupiscentia) und der mit derselben verbundene Ungehorsam der Glieder gegen den Geist (nach Röm. 7, 23:

βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου), der Schweiß der Arbeitenden, die Dornen und Disteln, die die Erde trägt, und die Schmerzen der Gebährenden (Gen. 3, 16. 18. 19), endlich alle physische und moralische Uebel (der Verlust der körperlichen Schönheit, körperliche Gebrechlichkeit, Blödsinn). Insbesondere ging nun durch die böse Lust die Fähigkeit, aus Liebe zu Gott das Gute zu wählen, welches doch das allein wahrhaft Gute ist, und somit die wahre Freiheit des Willens verloren, so daß dem Menschen nachher nur noch die Freiheit aus sinnlichen Motiven zu handeln, das ist zu sündigen, blieb. Diese Sündhaftigkeit ist von Adam durch Zeugung auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt, so daß selbst neugeborene Kinder mit derselben angesteckt sind. Sie ist peccatum originis oder originale, vitium originale, vitium haereditarium. Die Erbsünde äußert sich nun dadurch, daß die böse Lust in dem Menschen so vorwaltet, daß derselbe nur durch sie im Handeln bestimmt wird. Augustinus behauptet nun in mehreren Stellen, daß nach seiner Theorie der freie Wille (liberum arbitrium) durch den Sündenfall aufgehoben sey. Er war es insofern nicht, als er durch die auf ihn allein noch wirkenden Motive der bösen Lust nicht zu bestimmten Handlungen unwiderstehlich hingedrängt wurde, sondern zwischen mehreren immer noch wählen konnte; aber er konnte doch sich kein höheres Motiv geben: nicht das allein Gott wohlgefällige, aus Liebe zu Gott so und nicht anders zu handeln: so war also doch der Wille in den Kreis sündlicher Motive hineingebannt, und ihm fehlte die wahre Freiheit, die in der durch Unterwerfung unter Gott gewonnenen Einheit mit Gott besteht (de civ. Dei XIV, 11). Also die äußerlichen Handlungen hängen auch bei den gefallenen Menschen immer von ihrem freien Willen ab, nicht aber ihre Motive: und da durch die letztern allein der Werth der Handlung bestimmt wird, so sind auch alle ihre Handlungen

schlecht. Daher sind die Tugenden der Heiden nur glänzende Sünden.

So vergiftet also diese Erbsünde alle Handlungen der Menschen. Sie bringt aber zugleich auch Schuld über Adams Nachkommen. Die ganze Menschheit ist in Adam der Gnade Gottes verlustig gegangen, und der Gewalt des Teufels und der ewigen Verdammniß unterworfen, sie ist zu einer verderbten Masse (perditionis massa) geworden; so daß selbst die neugeborenen Kinder in einem verdammlichen Zustande sind. — Augustinus stützte seine Lehre von der Erbsünde vornehmlich auf Röm. 5, 12 („wie durch Einen Menschen die „Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der „Tod, und also auf alle Menschen der Tod übergegangen ist, „dieweil alle gesündigt haben — ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον"), und zwar auf die lateinische Uebersetzung: in quo omnes peccaverunt. Alle Menschen waren in Adam als Keime, sie sündigten in ihm, und haben daher an seiner Sünde und deren Schuld Theil; eben so wie Levi nach Hebr. 7, 9 dem Melchisedek den Zehnten gab, sofern er noch in den Lenden seines Vaters Abrahams war, als dieser den Zehnten darbrachte. Opus imperf. contra Julianum I, 48. IV, 104. Ganz consequent war es, wenn Augustinus (Enchirid. ad Laurent. c. 46, 47) es nicht unwahrscheinlich findet, daß die Sünden der Vorfahren überhaupt, nicht blos die Sünde Adams den Nachkommen zugerechnet werde. Die Pelagianer erklärten indeß jene Stelle dahin, daß Adam durch sein Beispiel, welches von seinen Nachkommen nachgeahmt sey, Urheber der Sünde geworden sey. — Ferner berief sich Augustinus auf die Kindertaufe, und den mit derselben verbundenen Exorcismus. Wozu, fragte er, treibt man von Kindern den bösen Geist aus, wenn sie nicht unter der Herrschaft desselben ständen? Wozu tauft man die Kinder zur Vergebung der Sünden, wenn sie nicht, ungeachtet sie noch keine eigene Sünden begangen haben, von der Erbsünde befleckt wären? Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, unter-

schieden die Pelagianer zwischen einer doppelten Seligkeit, der vita aeterna, welche sich ein jeder Mensch erwerben könne, und einer höheren Seligkeit, dem regnum coelorum, welche allein Getauften zu Theil werde, so daß auch für die Kinder die Taufe die nothwendige Bedingung dieser höhern Seligkeit sey. Gegen jene augustinische Schlußfolge warfen die Pelagianer ein: wenn die Taufe von der Erbsünde reinige, so müßten die von zwei getauften Eltern herstammenden von derselben frei seyn. Augustinus antwortete indeß darauf, daß durch die Taufe nur die Schuld der Erbsünde oder ihre Zurechnung aufgehoben werde, daß dieselbe aber als böse Lust (concupiscentia) fortdaure und sich auf die Kinder vererbe. Er erläutert diese Behauptung durch das Beispiel des veredelten Oelbaums, aus dessen Samen dennoch wieder wilde Oelbäume entständen. — Indeß griffen die Pelagianer noch allgemeiner den Begriff der Erbsünde an. Die Sünde sey nicht im Körper, sondern in der Seele. Eine Fortpflanzung der Sünde lasse sich nicht anders denken, als wenn man die ungereimte Meinung von einer Fortpflanzung der Seele durch Zeugung voraussetze: denn eine Seele, die nicht von Adam abstammte, würde ja eine fremde Sünde tragen müssen. Daher schoben die Pelagianer dem Augustinus auch geradezu die Lehre von einem tradux animae und tradux peccati unter, und nannten die Anhänger des augustinischen Systems Traduciani. Augustinus neigte sich allerdings zu dieser Lehre hin, trug aber doch Bedenken, sich unbedingt für dieselbe zu erklären: daher suchte er die Lehre von der Erbsünde von derselben unabhängig zu machen, und mit beiden Meinungen vom Ursprunge der Seele zu vereinigen. So sagt er contra Julianum V, c. 4, entweder würde Seele und Fleisch, beides, verunreinigt durch den Menschen fortgepflanzt (Traducianismus); oder die Seele werde in dem Fleische als in einem verunreinigten Gefäße verdorben (Creatianismus). — Die Pelagianer sagten ferner, die Sünde sey etwas was aus unserem Willen hervorgeht: jene

Theorie von der Erbsünde mache sie aber zu einem Fehler der Natur, sofern sie sich ohne den Willen des Menschen mit der Natur vererbe. Daher bezeichneten auch die Pelagianer die augustinische Erbsünde als peccatum naturale. Augustinus wollte indeß diesen Ausdruck nicht gelten lassen, da die Natur des Menschen an sich gut sey und erst durch die Sünde verderbt worden sey. Auch die Erbsünde sey aus einem freien Willen, nämlich aus dem freien Willen Adams, entsprungen. — Ferner gaben die Pelagianer der augustinischen Lehre Schuld, daß nach derselben der Ehestand als etwas Böses erscheine, weil die sinnliche Lust bei der Zeugung etwas Böses seyn sollte, und die gezeugten Kinder ja unter die Herrschaft des Teufels fallen sollten: es sey ein Widerspruch, den Ehestand für etwas unschuldiges zu erklären, und doch zu behaupten, daß derselbe ohne Sünde, nämlich ohne sündliche Lust, nicht geführt werden könne. Gegen diesen Vorwurf schrieb Augustinus sein erstes Buch de nuptiis et concupiscentia, in welchem er zu zeigen suchte, daß die Ehe als Ehe nicht etwas Böses, sondern etwas Gutes, von Gott selbst Eingesetztes sey, zu welchem aber durch den Sündenfall ein Uebel, nämlich die böse Lust, die concupiscentia, hinzugekommen sey, weshalb die bona nuptialia (proles, fides [eheliche Treue] und sacramentum) von der concupiscentia wohl unterschieden werden müßten. Die concupiscentia, welche jetzt einmal an der Zeugung hafte, höre nie auf etwas Böses zu seyn: sie sey aber etwas verzeihlich Böses, wenn sie nur zu dem guten Zwecke, Kinder zu erzeugen, ausgeübt werde. Als Beweis, daß die concupiscentia bei der Zeugung etwas Böses sey, berief sich Augustinus insbesondere auch auf die Scham der Zeugenden. In dem Paradiese würde zwar auch die Zeugung durch Vermischung der Geschlechter stattgefunden haben, aber ohne böse Lust und ohne Scham; die Glieder würden allein dem Geiste gehorcht haben, während jetzt der Ungehorsam der Glieder eine Folge des Sündenfalls ist, so daß dieselben jetzt vielmehr der

bösen Lust als dem Geiste folgen. — Auch das bemerkten die Pelagianer mit Recht gegen das augustinische System, daß es der Heiligkeit Gottes widerspreche, die Sünde durch Sünde zu strafen, weil Gott dadurch zum Urheber der Sünde gemacht werde. — Namentlich richteten sich aber die Angriffe der Pelagianer gegen die augustinische Annahme, daß nicht blos die Sünde Adams, sondern auch die Strafen derselben auf die Nachkommen übergegangen seyn sollten. Sie suchten zuerst zu beweisen, daß die leiblichen Uebel, welche für Strafen der Sünde Adams gehalten würden, dieß in der That nicht seyen: namentlich suchte Julianus B. v. Eclanum darzuthun, daß weder der leibliche Tod, noch die Geburtsschmerzen des Weibes, noch der Schweiß der Arbeitenden u. s. w. Strafen der Sünde Adams wären; dann aber deckten sie den Widerspruch auf, welcher zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Annahme stattfinde, daß Gott, welcher den Menschen eigene Sünden vergebe, ihnen fremde zurechnen solle. Augustinus führt diese Einwürfe in seinem Opus imperf. contra Julianum an, und sucht sie zu widerlegen. Gegen den letzten, von der Gerechtigkeit Gottes hergenommenen Einwurf behauptet er vornehmlich, daß die Sünde Adams keine uns fremde Sünde sey; weil alle Menschen in Adam gesündigt hätten, und daß also allen durch ihre fleischliche Geburt jene Sünde angehöre. Er giebt dem Julianus den Vorwurf, daß er Gott zu einem Ungerechten mache, zurück. Denn da die kleinen Kinder so oft von schwerem Elende belastet wären, so werde durch die Behauptung, daß sie ohne Sünde und Schuld wären, Gott angeklagt, daß er sie unverdienter Weise leiden lasse.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich nun von selbst, wie sich die pelagianischen und augustinischen Vorstellungen über die Folgen des Sündenfalls zu der früheren Kirchenlehre verhielten. Die Pelagianer wichen darin von derselben ab, daß sie fast gar keine üble Folgen des Sündenfalls für die Nach-

kommen Adams zugeben wollten, und meistens sogar läugneten, daß die Sterblichkeit der Menschen eine solche sey, auch allgemein annahmen, daß den Nachkommen Adams die Ausübung des Guten noch eben so leicht sey, wie dem Adam vor dem Falle. Denn die ältern Kirchenväter kommen darin überein, daß sowohl der Tod eine Folge jener Sünde sey, als auch, daß die Begierden in dem Menschen durch dieselbe eine weit größere Kraft erlangt hätten, und daß der Mensch der Verführung der Dämonen weit mehr seit jenem Sündenfalle ausgesetzt sey. — Noch mehr wich aber das System des Augustinus von jener ältern Kirchenlehre ab. Eine Erbsünde war nur von den abendländischen Lehrern, nicht von den morgenländischen angenommen: daß aber mit derselben auch eine Schuld forterbe, daß sie allein schon verdammlich sey, war etwas durchaus unerhörtes. Nicht minder neu war es ferner, daß Augustinus den Menschen alle Freiheit absprach, und sie für gänzlich unvermögend zu allem Guten erklärte. Denn in der Behauptung der Freiheit waren Occidentalen und Orientalen früher völlig einig gewesen. Man hat in dem augustinischen Systeme häufig noch Spuren seines früheren Manichäismus finden wollen. Es unterschied sich von demselben allerdings sehr wesentlich dadurch, daß es das Böse in der Welt nicht als eine Substanz, und als die Schöpfung eines bösen Grundwesens auffaßte; ging aber doch mit demselben von gleicher Grundlage aus, insofern es die Macht des Bösen auf der Erde überhaupt und im Menschen insbesondere überschätzte, und namentlich annahm, daß die Sünde eine dem menschlichen Willen unüberwindbare Macht sey, der Mensch dem Bösen mit Nothwendigkeit unterliege. Die Manichäer erklärten diese Erscheinungen durch die Annahme eines bösen Princips und einer bösen Schöpfung neben der guten: Augustinus leitete dagegen dieselben von der freien That des ersten Menschen ab. Er war überzeugt, daß nur auf diesem Wege sich dem Manichäismus widerstehen lasse, und äußert dieß mehrere-

mal im Opus imperf. V, 54. VI, 6. Darin liegt also, daß er mit den Erfahrungssätzen über die unwiderstehliche Kraft des Bösen mit den Manichäern einverstanden war. Diese Ueberzeugung muß sich in der Zeit wo er die Manichäer bekämpfte ihm allmählig aufgedrungen haben. Denn zuerst hob er gegen dieselben den freien Willen sehr entschieden hervor, legte dann aber immer größeres Gewicht auf die göttliche Gnade.

3. Weitere Geschichte der Lehre nach dem Augustinus.

Die Lehre des Augustinus wurde durch die Beschlüsse mehrerer africanischen Synoden, zuletzt der Generalsynode von Carthago im J. 418, und durch den Beitritt der römischen Bischöfe Innocentius I und Zosimus nicht nur im Abendlande für die Lehre der Kirche erklärt, sondern schien auch bald darauf im Morgenlande Eingang zu finden. An dem pelagianischen Streite selbst hatte die morgenländische Kirche nur einen sehr geringen Antheil genommen, und diesen sogar zu Gunsten des Pelagius. Denn die Synode zu Diospolis (Lydda) 415 hatte denselben von den Anschuldigungen der Occidentalen freigesprochen, und Theodorus von Mopsvestia hatte sich durch die Schriften des Hieronymus gegen die Pelagianer veranlaßt gesehen, eine eigene Schrift gegen die zu richten, welche vorgäben, daß die Menschen nicht durch ihren Willen, sondern durch ihre Natur sündigten. Daher begaben sich die aus dem Abendlande vertriebenen pelagianischen Bischöfe nach Constantinopel, wo sie um so eher Schutz zu erlangen hofften, als sie die Schriften des Chrysostomus ganz für sich zu haben meinten. So wendeten sie sich auch an den Nestorius, welcher seit 428 Bischof von Constantinopel war. Indeß ging ihnen das Gerücht voran, daß die Pelagianer alle üble Folgen des Sündenfalls läugneten, und hiermit auch von der griechischen Kirchenlehre abwichen; daher hielt auch Nestorius vier Reden

gegen die Pelagianer, in denen er es geltend machte, daß durch Adams Sünde der Tod und vielerlei andere Uebel über seine Nachkommen gekommen seyen. Indessen hatte jedenfalls das Gerücht übertrieben: der griechischen Kirchenlehre bequemten sich die Pelagianer gern an, um nur im Oriente Beistand gegen die nach ihrer Ansicht alle Sittlichkeit zerstörende Lehre des Augustinus zu finden. Indem sie nun diese dem Nestorius darstellten, so konnte er nicht anders als dieselbe mißbilligen, und so wurde er dadurch veranlaßt an den römischen Bischof Cölestinus zu schreiben, um die Gründe der Absetzung jener Bischöfe zu erfahren. Dieß wurde nun aber von den Gegnern des Nestorius so gedeutet, als ob er sich der Pelagianer annähme und mit ihnen einverstanden sey. So erdichteten sie eine Verbindung und sogar einen innern Zusammenhang zwischen Pelagianismus und Nestorianismus, um den ersten im Morgenlande, den andern im Abendlande verhaßt zu machen. Es gelang ihnen so auch, zu bewirken, daß auf der öcumenischen Synode zu Ephesus 431 die Anhänger des Cölestinus und Pelagius mit den Nestorianern zugleich verdammt wurden, ohne daß indeß ihre Lehre hier näher bezeichnet wäre. Dadurch änderte sich nun auch die Lehrweise der Orientalen in Beziehung auf dieses Dogma durchaus nicht, und sie blieben nach wie vor von der augustinischen weit entfernt: die griechische Kirche hat die letztere nie angenommen.

Indeß auch im Abendlande konnte die augustinische Lehre trotz jener ihr günstigen Erklärungen von Concilien und römischen Bischöfen nicht allgemeine Herrschaft gewinnen. Am meisten stießen sich natürlich die Mönche an dieselbe. Denn während diese nicht nur die Gebote Gottes zu erfüllen, sondern noch mehr zu thun meinten, als Gott von ihnen forderte; so erklärte ihnen diese Lehre, daß der Mensch aus eigener Kraft durchaus nichts Gutes thun könne. In einem Kloster zu Adrumetum regte sich der erste Widerspruch gegen die Lehre des Augustinus: dauernder und ausgebildeter war aber der

Widerspruch, welcher sich in Massilien erhob, an welchem Johannes Cassianus, ein Schüler des Chrysostomus, den bedeutendsten Theil hatte. Cassianus lehrte, daß die physischen Uebel, der Tod, die Geburtsschmerzen, der Schweiß der Arbeit, allerdings eine Folge des Sündenfalles Adams seyen. Die höhere Einsicht und Weisheit, namentlich die vollkommene Erkenntniß der Natur, hätte Adam aber nicht durch den Fall verloren, sondern auf die Nachkommen des Seth fortgepflanzt, und erst nachher, nachdem diese Sethiten sich mit den Cainiten durch Heirathen verbunden hätten, seyen sie zu allerlei Aberglauben verleitet, und hätten jene Kenntniß verloren, so daß nachher die Bekanntmachung eines geschriebenen Gesetzes nothwendig geworden sey. Die moralischen Vorzüge, nämlich eine völlige Freiheit des Willens und das Nichtvorhandenseyn des Streites zwischen Geist und Fleisch, in welchen das Bild Gottes bestehe, seyen durch jenen Sündenfall zwar sehr geschwächt, aber doch nicht völlig vernichtet. Cassianus läugnet die Erbsünde zwar nicht, faßt dieselbe aber nicht wie Augustinus als ein völliges Verderben, sondern nur als eine Schwächung der moralischen Natur des Menschen auf, und nimmt an, daß diese Schwächung nicht allein von dem Sündenfalle Adams abzuleiten sey, sondern daß sie zugenommen habe, seit die Nachkommen Seths sich mit den Töchtern der Cainiten verheiratheten. So ist nach Cassian die Freiheit des Willens in dem Menschen noch immer vorhanden: der Mensch kann aus eigener Bewegung das Gute beginnen, obgleich die göttliche Gnade ihm zum Beharren nothwendig ist. — Diese Lehrmeinungen fanden in Gallien, besonders in Massilien, sehr vielen Beifall. Zwar bestritt schon Augustinus in seinen letzten Jahren diese neue Partei, die er mit dem Namen Massilienses belegt, welche aber von den spätern Scholastikern Semipelagiani benannt worden sind. Aber sowohl des Augustinus Gegenschriften, als die noch heftigere Bestreitung dieses Systems durch Prosper v. Aquitanien, blieben in Gallien

ohne Wirkung: vielmehr wurde hier der Semipelagianismus das herrschende System, zu welchem sich alle gallische Theologen, namentlich Vincentius v. Lirinum, Faustus v. Reji, der Verfasser des Prädestinatus, und Gennadius bekannten. Der Augustinismus wurde zwar gewöhnlich nicht ausdrücklich als Lehre des Augustinus, aber doch als Prädestinatianismus verworfen, und es kam damit so weit, daß ein Presbyter Lucidus, welcher sich zu dem augustinischen Systeme bekannte, deshalb von dem Faustus Rejensis auf einer Synode zu Arelate 475 angeklagt und zum Widerrufe genöthigt wurde. Faustus ist durch seine Schrift de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio libb. II, welche von den Mitgliedern der Synode von Arelate sogar unterschrieben wurde, ein Hauptwortführer des Semipelagianismus geworden. Gegen ihn richteten sich daher auch die ersten Angriffe, als sich Gegner gegen den gallischen Semipelagianismus erhoben. Es waren dieß zuerst die scythischen Mönche, welche (520) bei dem Papste Hormisdas die Rechtgläubigkeit des Satzes „Einer aus der Dreieinigkeit hat gelitten“ geltend machten. Diese eiferten zugleich gegen den Faustus, und regten dadurch die in Sardinien im Exil lebenden afrikanischen Bischöfe auf, an deren Spitze damals Fulgentius B. v. Ruspe stand. Der letzte schrieb auch, um den Augustinismus gegen den längst verstorbenen Faustus zu vertheidigen, s. Werk de veritate praedestinationis et gratia Dei libb. III. Die Folge davon war, daß jetzt auch in Gallien auf der Synode von Arausio (529) das semipelagianische System verworfen, und das augustinische bestätigt wurde, ohne daß indeß die dem ersten zugethan gewesenen Kirchenlehrer namentlich verworfen wären. Indeß wurde dennoch das augustinische System nie auf die Dauer herrschend im Abendlande. Seine Formeln wurden zwar von Synoden bestätigt: indeß bemühte man sich bald, denselben einen mildern Sinn beizulegen, und je länger der Streit, der sich von Zeit zu Zeit immer wieder erneut hat, ruhete, desto mehr ging man

immer allmählig von der ursprünglichen Strenge ab. So geschah es schon im 6. Jahrh. Der africanische Bischof Junilius in der 2. Hälfte desselben schreibt de partibus divinae legis II, c. 12 alle gute und böse Gedanken und Werke allein dem freien Willen der Menschen zu, ganz wie die Pelagianer: Gregorius v. Tours am Ende des Jahrh. leitet in seinen Wundererzählungen von den Heiligen die Frömmigkeit und Gerechtigkeit derselben zum größten Theile von ihrem eigenen Verdienste ab, und setzt sonach in dem Menschen immer noch einen auch des Guten fähigen freien Willen voraus.

§. 66.

Theodicee.

Die Bemühungen der Kirchenlehrer, Gott wegen der in der Welt vorhandenen Unvollkommenheiten zu rechtfertigen, wurden in dieser Periode besonders durch die Manichäer rege erhalten, welche eben jener Unvollkommenheiten wegen ein böses Grundwesen neben dem guten annehmen zu müssen meinten. Ein häufiger Einwand, welchen dieselben den katholischen Christen machten, war der, daß, wenn Gott Urheber der ganzen Welt sey, er auch Urheber des Bösen seyn müsse, welches mit zur Welt gehöre. Die Kirchenlehrer erwidern darauf, das Böse sey keine Substanz, überhaupt nichts Wirkliches (ein οὐκ ὄν), sondern eine Verneinung, eine Abwesenheit des Guten, so wie die Finsterniß nichts als eine Abwesenheit des Lichtes sey. So habe Gott allerdings Alles geschaffen, aber doch das Böse nicht, weil das Böse nichts sey.

Für das allein wirklich und wahrhaft Böse erklären die Kirchenväter lediglich das moralische Böse, die Sünde, welche ihren Ursprung aus der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe habe; deren Schuld also nicht auf Gott, sondern auf die letzteren fiele. Allerdings geschehe auch dieses Böse nicht ohne Gott, aber

blos durch seine Zulassung (συγχώρησις), nicht durch seine Wirkung (ἐνέργεια). Denn wie Augustinus enchirid. ad Laurent. c. 94 sagt: Non fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Auf den Einwand, warum Gott den Menschen die Freiheit gegeben habe, da durch dieselbe doch erst die Sünde möglich geworden sey, und warum er nicht die Menschen so geschaffen habe, daß sie nicht sündigen konnten, wurde geantwortet, daß alsdann das Gute gar keinen Werth haben würde, wenn es aus Nothwendigkeit, und nicht aus freiem Willen geschähe; daß Tugend gar nicht stattfinden würde, weil diese nur aus freier Entschließung fließen könne, daß, um der Tugend fähig zu seyn, der Mensch also auch zum Bösen fähig seyn müsse (vergl. Basilii hom. quod Deus non sit auctor peccati. Titus Bostrensis contra Manich. Gregor. Nyss. orat. catech. c. 5. u. 7). Auf den fernern Einwurf, warum Gott die Menschen nicht auf eine höhere Stufe geistiger Vollkommenheit gestellt habe, so daß ihnen das Sündigen mehr erschwert wäre, erwidert Augustinus, daß die Vollkommenheit des Universums Mannichfaltigkeit erfordere, also mannichfaltige Geschöpfe, höherer und geringerer Art. Neigungen zur Sünde seyen aber vorhanden, um unsere Kraft zu üben, und uns durch Besiegung dieser Neigungen vollkommener zu machen.

Nachdem Augustinus später seine strenge Lehre von den Folgen des Sündenfalls ausgebildet hatte, war es ihm natürlich noch schwieriger, Gott in Beziehung auf den gegenwärtigen Zustand der Menschen zu rechtfertigen. Denn nach jener Lehre waren ja jetzt die Menschen außer Stande, nicht zu sündigen, sie waren in einem Zustande der Verwerfung, und der Verdammniß anheimgefallen. Nun machte zwar Augustinus mit Nachdruck geltend, daß nicht Gott, sondern der Mensch selbst Ursach dieses Zustandes sey: aber jetzt erhob sich doch mit Recht die Frage, wie Gott ein Geschlecht habe schaffen können, von welchem er doch vorausgesehen habe, daß es schon in seinem

Stammvater jenem Elende anheim fallen werde. Augustinus erwiderte darauf, daß die Zulassung des Bösen heilsam sey, weil eben durch den Gegensatz des Guten und Bösen der Werth des ersten deutlicher in die Augen falle (Enchirid. ad Laurent. c. 27); ferner, daß auch das elende Daseyn der Menschen besser sey als das Nichtseyn, und daß durch das Vorhandenseyn des Bösen Gott Gelegenheit habe, seine Gerechtigkeit durch Strafen zu verherrlichen (de libero arbitr. III, c. 5—9). Es leuchtet ein, wie wenig befriedigend diese Ausflüchte waren, um, den strengen augustinischen Lehrbegriff von der Verderbtheit der Menschen und der den meisten derselben bevorstehenden Verdammniß vorausgesetzt, Gott zu rechtfertigen. Denn daß das elende Daseyn der Menschen, auch derer, die zu ewiger Verdammniß vorherbestimmt sind, besser sey, als das Nichtseyn, dürfte dem Augustinus Niemand glauben. Schrecklich ist die Vorstellung, das Böse sey vorhanden, damit Gott Gelegenheit habe, seine Gerechtigkeit durch Strafen zu verherrlichen. Denn die Unglücklichen, welche zur Verherrlichung dieser Strafgerechtigkeit bestimmt wären, wären ja dann nicht mehr Selbstzweck, sondern nur Mittel zur moralischen Bildung ihrer Mitmenschen.

Ueber die physischen Uebel in der Welt sucht am ausführlichsten Titus Bostrensis contra Manichaeos lib. II die Gottheit zu rechtfertigen. Er macht darauf aufmerksam, daß alle diese Dinge nicht wirklich etwas Böses seyen, daß sie die Tugend nicht hinderten, sondern oft sogar zu derselben hinführten, insofern sie die Menschen zum Nachdenken über sich brächten. Dann erklärt er aber auch, daß die für Uebel gehaltenen physischen Erscheinungen, Finsterniß, reißende Thiere rc. zur Schönheit der Welt, welche Mannichfaltigkeit erfordere, und zur Wohlfahrt der Menschen beitrügen, und bemerkt, daß gerade aus der zweckmäßigen Mischung so mannichfaltiger und ungleichartiger Dinge die Weisheit Gottes am deutlichsten erhelle. So ließ sich nun auch die Ungleichheit der Ver-

geltung in diesem Leben mit der Gerechtigkeit Gottes leicht in Einklang bringen. Die Kirchenlehrer erinnern, daß der Tugendhafte die irdischen Güter leicht entbehre, und diese Entbehrung nicht für Verlust achte, daß der Lasterhafte aber durch den Besitz derselben nicht glücklich gemacht werde. In diesem Leben sey überhaupt noch nicht Vergeltung, vielmehr würden die Leiden oft als Uebungsmittel der Tugend verhängt: erst in jenem Leben werde eine dem Verdienste der Menschen angemessene Vergeltung eintreten.

Fünftes Capitel.

Geschichte der Lehre von dem Heile der Menschen durch Christum.

§. 67.

Lehre von Jesu Person.

1. Im vierten Jahrhundert.

Die Lehre von der Person Christi war im Anfange dieser Periode noch durchaus unentwickelt. Man behauptete zwar die Gottheit Christi, und lehrte eben so gegen die Doketen, daß er einen wirklichen Menschenkörper angenommen habe; auch war seit dem Origenes ziemlich allgemein angenommen, daß in Christo auch eine von dem Logos zu unterscheidende vernünftige Menschenseele gewesen sey: aber über die Art und Weise, wie Göttliches und Menschliches mit einander verbunden sey, hatte man noch keine nähere Untersuchungen angestellt. Die erste Veranlassung zu denselben gaben die arianischen Streitigkeiten. Die Arianer lehrten, daß Christus keine menschliche Seele gehabt, und daß also der

Logos sich unmittelbar mit einem menschlichen Körper verbunden habe: dieser Körper war also auf das engste mit dem Logos vereinigt, und diese Einigung stellten sich manche Arianer als eine Vermischung vor, in welcher die Menschheit von der Gottheit ganz verschlungen sey; wie Demophilus, arian. Bischof in Constantinopel von 370—386, bei Philostorgius lib. IX, c. 14 sagt: der Körper sey so in der Gottheit verschwunden, wie ein Nösel Milch im Meere. Daher bezogen sie alle Affectionen der Person unmittelbar auf den Logos, und schlossen eben aus einzelnen derselben, z. B. aus dem Unwillen, Schmerz, Nichtwissen, daß der Logos geringer sey als der Vater. Wenn nun die Katholiken zur Ablehnung dieses Schlusses zwischen der Gottheit und Menschheit in Christo unterschieden, und jene Affectionen blos auf die letztere bezogen haben wollten; so erwiderten die Arianer, daß sie dadurch einen Kampf zwischen den göttlichen und menschlichen Willensentschlüssen in Christo setzten (s. Lucii Alexandrini Ariani fragm. in Maji Scriptt. ant. nova coll. VII, 1, p. 17 s.), und sie dadurch den einen Christus in zwei verschiedene Personen theilten. Insbesondere machte Eunomius diesen Vorwurf geltend, daß die Katholiker zwei Christus und zwei Herren gegen die Schrift annähmen (Gregor. Nyss. contra Eunom. lib. IV).

Dieser arianische Einwurf zwang die Katholiker zu einer nähern Erörterung der Lehre von der Person Christi. Ein eifriger Nicäner, Apollinaris B. v. Laodicea, glaubte jenem Einwurfe nachgeben zu müssen, und nahm deshalb ebenfalls an, daß Christus keine vernünftige Seele gehabt habe. Sein System ist am reinsten aus den von ihm erhaltenen Fragmenten zu erkennen, von welchen die meisten in Gregorii Nysseni Antirrheticus adv. Apollinarem erhalten sind. Indem er die damals sehr gewöhnliche Eintheilung des Menschen in drei Theile, νοῦς, ψυχή, σῶμα, zum Grunde legte, behauptete er, der Logos habe in der Person Christi die Stelle des νοῦς vertreten, und sich mit einer menschlichen ψυχή und

einem σῶμα vereinigt. So schrieb er also Christo nur Eine Natur, nämlich die göttliche zu, und legte der Gottheit alle Eigenschaften und Veränderungen der Person bei (Geburt, Leiden, Tod 2c.). Er behauptete, zwei vernünftige, mit freiem Willen begabte Naturen, eine göttliche und eine menschliche, könnten in Christo ohne Widerstreit nicht vereinigt gewesen seyn, sofern der menschliche Wille mit dem göttlichen unmöglich immer übereingestimmt haben könne: ein solcher Widerstreit in Christo sey aber undenkbar. Gleich den Arianern meinte er, wenn der Logos mit einem vollständigen Menschen vereint gedacht würde, so müsse man den einen Christus in zwei zertheilen. Man müsse daher alsdann zwei Söhne Gottes annehmen, einen natürlichen und einen angenommenen (εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός), Gott und den Menschen Christus. Der Mensch Christus würde nicht unsündlich seyn können, da der menschliche Geist stets dem Irrthume und der Sünde unterworfen bleibe: und die Anbetung des Menschen Christi wäre bloße Abgötterei. Auch im N. T. glaubte Apollinaris seine Ansicht begründet. Er berief sich namentlich auf Joh. 1, 14, wo es heiße, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, nicht σὰρξ καὶ ψυχή. Joh. 2, 19 sey der Tempel Salomos Bild der Menschheit Christi: so wie dieser ohne Seele gewesen sey, so auch jener. Auch auf 1 Cor. 15, 47, wo Christus ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ genannt wird, und auf Phil. 2, 7, wonach derselbe ὡς ἄνθρωπος, nicht ἄνθρωπος gewesen ist, berief er sich zum Beweise, daß Christus nicht Mensch, wie andere Menschen, war.

Diese Ansicht, mit welcher Apollinaris seit 371 offen hervortrat, welche aber schon auf dem alexandrinischen Concile 362 bekämpft wurde, konnte von den Kirchenlehrern nicht zugelassen werden, da ja durch dieselbe die wahre Menschheit Christi vernichtet wurde, auf welcher doch die Erlösung und die Möglichkeit, Christum als Beispiel den Menschen vorzustellen, beruhte. Somit wurde der Apollinarismus überall

als ketzerisch verworfen, und dagegen allgemein angenommen, daß in Christo auch eine vernünftige menschliche Seele gewesen sey.

Indeß die positiven Bestimmungen, welche dagegen von den Katholikern über das Verhältniß der Gottheit und Menschheit in Christo aufgestellt wurden, blieben noch sehr schwankend, wie sie denn auch mit großen Schwierigkeiten verbunden waren. Denn wollte man beides genau von einander unterscheiden, so lief man Gefahr, den Schein anzunehmen, als ob man den einen Christus in zwei zertrenne: hielt man dagegen die Einheit fest, und zwar die Einheit der göttlichen Person, so schien es, als ob man die Menschheit ganz verschwinden, und in die Gottheit aufgehen lasse. Es kann daher nicht befremden, wenn man in den Erörterungen dieses Gegenstandes, welche jetzt von den katholischen Lehrern versucht wurden, nicht selten auf Bestimmungen stößt, welchen späterhin der Stempel der Ketzerei aufgedrückt wurde.

Die beiden Gregore bekämpften den Apollinaris; sie hielten gegen denselben fest, daß in Christo auch eine vernünftige Seele gewesen sey, und nahmen nach dem Vorgange des Origenes an, daß eben mit dieser reinen Seele sich der Logos unmittelbar verbunden, und daß dieselbe das Verbindungsmittel zwischen dem Logos und dem Fleische gewesen sey. Zugleich suchten sie aber auch dem Vorwurfe des Apollinaris zu begegnen, als ob man bei der Annahme einer menschlichen Seele in Christo genöthigt sey, den einen Christus in zwei zu trennen, indem sie feststellten, daß beide Naturen durch ihre Vereinigung zu Einem geworden seyen (*δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι*). Gregor von Nazianz orat. LI nimmt an, daß bei dieser Vereinigung die göttliche Natur so sehr das Uebergewicht erhalten habe, wie die Sonne über die Sterne, welche durch dieselbe zwar nicht vernichtet, aber doch so verdunkelt würden, daß man sie nicht mehr sähe. Aehnlich sagt Gregor von Nyssa Antirrhet. adv. Apollinarem

§. 42, das Fleisch sey so in das Meer der unvergänglichen Gottheit übergegangen, wie ein Tropfen Essig in das Meer geschüttet sich in demselben verliere, und in die Beschaffenheit des Meeres verwandelt werde. Beide scheuen sich nicht von der Vereinigung die späterhin verworfenen Ausdrücke *μίξις* und *κρᾶσις* zu gebrauchen.

Athanasius behandelt in seinem Briefe an den Epictet (371) diesen Gegenstand. Er bestreitet hier zuerst die Meinungen, welche die Einheit in Christo zu sehr übertrieben, nämlich die eine, daß der Leib Jesu gleichen Wesens mit der Gottheit sey, und die andere, daß der Logos in das Fleisch verwandelt worden; dann die Meinung, wodurch die Zweiheit der Naturen zu sehr hervorgehoben wurde, nämlich daß der Sohn der Maria ein anderer sey, als der Logos, und dieser eben so auf den Sohn der Maria, wie auf die Propheten herabgekommen sey. Am deutlichsten spricht er seine Ansicht in einer kleinen Schrift de incarnatione verbi aus, welche zwar von der spätern Orthodoxie für unächt erklärt worden ist, aber gewiß mit Unrecht, da schon Cyrillus von Alexandrien, ein Nachfolger des Athanasius, sich auf dieselbe beruft. Hier erklärt Athanasius, derselbe Sohn Gottes sey Gott nach dem Geiste, und Mensch nach dem Fleische. Christus sey nur Ein Sohn Gottes, und ihm seyen nicht zwei Naturen zuzuschreiben, eine anzubetende, und eine nicht anzubetende, sondern nur Eine fleischgewordene Natur des Gottes Logos, welche mit ihrem Fleische zusammen anzubeten sey (*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, καὶ προσκυνουμένη μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει*). Der Sohn Gottes sey von Natur wahrer Gott, nach dem von Maria angenommenen Fleische Mensch: nach dem Fleische habe er für uns gelitten, nach der Gottheit sey er ohne Leiden und ohne Veränderung geblieben. Es ist ganz deutlich, daß Athanasius Christo hier eine völlige Menschheit zuschreibt, aber eine Menschheit, welche nichts als Organ des Logos ist, so daß alles Handeln

und Leiden der Person auf den Logos allein zu beziehen ist. Diese Einheit bezeichnete Athanasius nun nicht durch den Ausdruck Person, sondern durch den andern: Eine fleischgewordene Natur des Gottes Logos. Diese Ansicht des Athanasius wurde nun die der Aegyptier, und eben so auch der Ausdruck desselben „Eine fleischgewordene Natur." Aus dieser Ansicht ging es nun natürlich hervor, die Maria θεοτόκος zu nennen, welche Bezeichnung wir daher auch schon bei Athanasius und Didymus im 4. Jahrh. finden. Es liegt am Tage, wie in dieser Auffassung die Menschheit Christi, obgleich sie anerkannt wurde, in der Gottheit gleichsam ganz verschwand. Es hatte sich die göttliche Natur zwar mit einer menschlichen vereinigt: diese letztere aber wurde blos zum Werkzeuge der erstern, hatte nach der Vereinigung gar keine eigenthümliche Wirksamkeit mehr und kam also gar nicht mehr in Betracht.

Eine andere Theorie bildete sich dagegen in dem eigentlichen Oriente, dessen Hauptland Syrien und dessen Metropolis Antiochien war. Hier nahm man an der apollinarischen Meinung, daß nur Eine Natur in Christo anzunehmen sey, und daß alle Veränderungen der Person auf die Eine göttliche Natur zu beziehen seyen, um so mehr Anstoß, als man an ein fleißiges Bibelstudium und an historisch grammatische Auslegung der Bibel gewöhnt, in dem Leben Jesu vieles fand, was sich unmöglich von dem Logos deuten ließ. So wenn es Luc. 2, 40 hieß, daß das Kind Jesus an Geist und Weisheit zugenommen habe. So glaubte man auch nicht den Ausdruck zugeben zu können, daß Maria den Logos geboren habe, daß der Logos von David abstamme, gestorben sey u. dgl. Daher gewöhnte man sich im Oriente, sorgfältiger die beiden Naturen in der Person Christi zu trennen, und die Affectionen der Personen nach ihrer Eigenthümlichkeit unter die beiden Naturen zu vertheilen. Die beiden Männer, welche die Lehre von der Person Christi in dieser Richtung besonders ausbilde-

ten, waren Diodorus B. v. Tarsus, von dessen Werke gegen die Apollinaristen Marius Mercator die hierhergehörigen Auszüge aufbewahrt hat, und Theodorus B. v. Mopsvestia, dessen Glaubensbekenntniß, in den Acten der ephesinischen Synode erhalten, sich ebenfalls ausführlich über diesen Gegenstand verbreitet. Die Vorstellungs- und Ausdrucksweise dieser Lehrer ist folgende. Der Logos hat einen vollkommenen Menschen aus Davids Geschlecht angenommen (εἴληφε), daher der Mensch auch τὸ ληφθέν genannt wird, hat sich mit ihm auf eine unaussprechliche Weise verbunden (σύνηψεν ἑαυτῷ) und hat in ihm, wie in einem Tempel gewohnt, jedoch nicht auf die Art, wie in den Propheten, welche nur zuweilen den heiligen Geist empfingen, während der Logos in diesem Menschen beständig verharrte. Alle körperliche Veränderungen haben allein den Menschen getroffen. Maria hat nur den Menschen geboren, so traf auch der Tod nur den Menschen: der Logos weckte ihn auf, führte ihn in den Himmel, und setzte ihn zur rechten Hand Gottes. Dessenungeachtet ist dieser Mensch nicht von dem Logos zu trennen, sondern steht mit ihm in unzertrennlicher Verbindung. Man darf daher nicht zwei Söhne und zwei Herren bekennen; es ist nur Ein Sohn, der Logos, an dessen Gottheit und Ehre der mit ihm verbundene Mensch theilnimmt, so daß derselbe mit jenem anzubeten ist. „Wenn wir Einen Herrn Jesum Christum bekennen, so denken wir dabei vorzüglich an den Logos, dann aber auch an den angenommenen Menschen Jesum von Nazareth, welcher durch die Verbindung mit dem Logos Antheil an der Sohneswürde und Herrlichkeit hat." — Diese Theorie scheidet offenbar so stark zwischen dem Menschen und Gott in der Person Christi, daß sie dieselben als zwei eng verbundene Subjecte oder Personen darstellt. Denn obgleich sie die Trennung in zwei Söhne durchaus verwirft, so läßt sie doch alle Voraussetzungen, welche zu derselben führen, zu, und verwirft bloß die Schlußfolge.

Es konnte nicht fehlen, daß die Verschiedenheit der Lehr-

weisen, welche in dieser Beziehung zwischen Aegyptern und Orientalen bestanden, einst zur Sprache kommen mußte, und so ging denn auch aus derselben der nestorianische Streit hervor.

In der abendländischen Kirche finden wir anfangs nur Nachhalle von den verschiedenen griechischen Vorstellungen über diesen Gegenstand. Hilarius v. Pictavium hat sich noch die Ansicht des Clemens Alex. angeeignet, nach welcher der Körper Christi durch seine Vereinigung mit dem Logos von allen Bedürfnissen, Beschränkungen und Schwachheiten der gewöhnlichen Menschenkörper frei war. Er hat zwar gelitten, aber bei diesen Leiden keine Schmerzen gefühlt: er aß und trank ohne ein nothwendiges Bedürfniß, sein Körper war fähig auf dem Wasser zu gehen und durch verschlossene Thüren zu dringen (de trinit. lib. X). Dem Julius B. v. Rom wird ein Brief zugeschrieben, in welchem mit Nachdruck die Lehre von Einer Natur geltend gemacht wird: die Aechtheit des Briefes ist nur aus dogmatischen Gründen bezweifelt, und wenn man bedenkt, daß Julius ein Freund des Athanasius, des Vaters der Rechtgläubigkeit, war, so kann man sich nicht wundern, wenn er demselben auch in dieser Lehre folgte. Ambrosius (de incarnationis dominicae sacramento) widerlegt die Meinung, daß Christus keine vernünftige Seele gehabt habe, lehrt zwei Naturen, obgleich nur Ein Christus sey, und in einer von Theodoretus aufbehaltenen Stelle, wenn dieselbe ächt ist, bezeichnet er die Vereinigung beider Naturen als eine unaussprechliche, verwirft aber die Vorstellung von einer Vermischung und Verwandlung nachdrücklich. Augustinus bringt auch in diese Lehre größere Klarheit. Er braucht zuerst zur Bezeichnung der Einheit den Ausdruck »Person« und lehrt, daß Christus in der Einheit der Person zwei Naturen verbinde (in unitate personae copulans utramque naturam Ep. 137). Er erläutert die Vereinigungen der beiden Naturen durch die Vergleichung mit der Vereinigung der Seele und des Körpers bei

dem Menschen. So wie sich die Seele mit dem Körper zu Einer Person verbinde, so daß ein Mensch entstehe, so habe sich Gott mit dem Menschen zu einer Person vereinigt, so daß daraus Christus geworden sey (Ep. 137. de civ. Dei X c. 29. Enchirid. ad Laur. c. 34—38). Auch Augustinus gebraucht indeß noch häufig den Ausdruck mixtura und misceri von dieser Vereinigung, so wenig derselbe auch seiner Vorstellung von derselben eigentlich entsprach.

Ein merkwürdiges Vorspiel der großen nestorianischen Streitigkeit bildete die Verurtheilung des Mönchs Leporius im Abendlande. Ganz wie die Orientalen, ohne daß sich indeß ein äußerer Zusammenhang zwischen ihm und denselben nachweisen ließe, verwarf er den Ausdruck, Gott sey aus der Maria geboren, weil dadurch der Gottheit eine menschliche Beschaffenheit zugeschrieben werde, und wollte dafür gesagt haben, perfectum cum Deo natum hominem. So sollte Christus auch allein als Mensch gelitten haben, den Gerichtstag nicht gewußt haben: dem Menschen eignete Leporius auch Anstrengung, Andacht, Verdienst und Glauben zu. Leporius war dieser Behauptungen wegen aus Gallien vertrieben und hatte sich nach Africa begeben: hier wurde er aber von den Bischöfen, zu welchen auch Augustinus gehörte, (um 426) zu einem förmlichen Widerrufe genöthigt. Er mußte bekennen, daß Gott aus Maria geboren sey, daß beide Substanzen, Logos und Menschheit, einen und denselben Gott und Menschen bildeten, daß alles was Gott angehörte, auf den Menschen, und alles was dem Menschen angehörte, auf Gott übergegangen sey, und daß dieß in den Worten liege: das Wort ward Fleisch. Beide Substanzen behielten ihr Wesen unverändert bei und erlitten keine Verwandlung, aber das Göttliche theile sich der Menschheit mit, und das Menschliche nehme Theil an der Gottheit. Mensch und Gott in Christo sind nicht zwei, sondern derselbe ist Gott und Mensch zugleich. Daher dürfe man auch sagen, Gott sey geboren, gestorben u. s. w.

§. 68.

Fortsetzung.

2. Geschichte der Lehre während der nestorianischen, eutychianischen und monophysitischen Streitigkeiten.

Dieselbe Streitigkeit, welche der Occident bei dem Leporius so schnell entschieden und beseitigt hatte, erneuerte sich bald darauf in dem Oriente, und wurde hier zu einem Streite zwischen der ägyptischen und orientalischen Dogmatik mit unabsehbaren Folgen für die Kirche.

Nestorius, ein Schüler des Theodorus von Mopsvestia, Presbyter in Antiochien, im J. 428 auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben, glaubte alsbald gegen die Benennung der Maria θεοτόκος, welche er hier als allgemein gebräuchlich vorfand, eifern zu müssen, weil ihm dieselbe von Vielen dahin misverstanden zu werden schien, als habe der Logos seinen Ursprung aus der Maria. Schon in Constantinopel erregte dies Unternehmen Unruhen, weil das Volk jenen Ehrennamen der Maria nicht nehmen lassen wollte: bald aber mischte sich der herrschsüchtige Patriarch von Alexandrien Cyrillus in die Sache, vertheidigte jene Benennung, und veranlaßte den Nestorius, ihre Verwerfung zu rechtfertigen. So trat alsbald die ägyptische Lehre von der Person Christi mit der orientalischen in offenen Kampf: Cyrill hatte für sich den römischen Patriarchen Cölestinus, auf Nestorius Seite waren dagegen alle Bischöfe des Orients. Cyrillus stellte auf einer Synode zu Alexandrien (430) 12 Anathematismen auf, in welchen er die reine Lehre von der Person Christi gegen des Nestorius Irrlehre feststellte, und welche er dem Nestorius zuschickte, um danach seinen Widerruf einzurichten. Diese wurden aber nicht nur von dem Nestorius durch eben so viele Gegenanathematismen beantwortet, sondern gaben auch im Ori-

ente so großen Anstoß, daß Andreas, Bisch. v. Samosata, und Theodoretus, Bisch. v. Cyrus, Widerlegungen derselben schrieben. In Beziehung auf die Schrift des Theodoretus faßte Cyrillus eine Apologie ab. Diese Schriften sind nebst den Briefen des Nestorius die Quellen, aus denen sich das dogmatische Verhältniß der beiden einander gegenüber stehenden Parteien erkennen läßt.

Nestorius verwarf den Ausdruck θεοτόκος in dem irrigen Sinne, als ob der Logos aus der Maria den Anfang seines Daseyns habe, und wollte, um diesem Misverstande zu begegnen, für denselben lieber den Ausdruck χριστοτόκος gebraucht haben. Dagegen erklärte er wiederholt, auch in zwei Briefen an den Cölestinus, daß er jenen Ausdruck richtig verstanden nicht verwerfe, sofern nämlich die mit dem Logos verbundene Menschheit aus der Maria geboren und sonach der Logos in der Maria Mensch geworden, und aus ihr als Mensch hervorgegangen sey. Indeß diesen Unterschied zwischen der Gottheit und Menschheit in Christo glaubte er festhalten zu müssen. Die Menschheit war ihm das Kleid, welches der Logos angezogen hatte, der Tempel, in welchem derselbe wohnte. Es fand zwischen beiden eine unzertrennliche Verbindung statt, und wegen derselben mußte auch die Menschheit mit der Gottheit angebetet werden. Aber beide Naturen behielten auch in der Vereinigung ihre ursprüngliche Beschaffenheit; und daher mußten der menschlichen Natur allein alle menschliche Affectionen zugeschrieben werden, Leiden, Tod &c., wie der göttlichen Natur allein die göttlichen Eigenschaften zukamen. Aus dieser Auffassung der Lehre, welche die orientalischen Bischöfe völlig theilten, glaubte nun Cyrillus nothwendig folgern zu müssen, daß Nestorius und seine Freunde den Einen Christum in zwei theilten, in den Logos und den Menschen: denn sie nähmen keine völlige Vereinigung, sondern nur eine relative Verbindung der Gottheit und Menschheit, eine Verbindung in gewissen Beziehungen an, wonach jene dieser ihre Würde und

Herrschaft mitgetheilt habe, sonst aber getrennt von derselben geblieben sey. In einem Briefe an den Cölestinus führt er diese Beschuldigung so weit aus, daß er dem Nestorius gerade zu Schuld giebt, er erneue nur die Lehre des Paulus von Samosata, und lehre, Christus sey bloßer Mensch, und der Logos so mit ihm gewesen, wie früher mit den Propheten, nur enger mit ihm verbunden. Daher gebrauche er auch von dieser Verbindung nur den Ausdruck συνάφεια, nicht ἕνωσις. Nestorius und die Orientalen wehrten diese Consequenz auf das stärkste von sich ab, und erklärten, daß sie nur Einen Christus und Sohn lehrten, daß die zwei Naturen zu Einer Person vereinigt seyen, und daß sie den Ausdruck ἕνωσις nicht minder zuließen als συνάφεια.

Dagegen stellte nun Cyrillus folgende Theorie auf: Maria sey θεοτόκος zu nennen, weil sie den Logos, der Fleisch geworden sey, fleischlich geboren habe (γεγέννηκε σαρκικῶς): der Logos sey der Substanz nach mit dem Fleische vereinigt (καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι): es sey nur Ein Christus, und man dürfe nach der Vereinigung die Substanzen nicht mehr trennen, und nicht etwa einige Stellen der heil. Schrift auf die Gottheit allein, und andere auf die Menschheit beziehen: alles müsse auf den Einen Christus, den Einen Sohn, welcher Gott sey, bezogen werden. So wurde denn auch die Formel des Athanasius μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη von dem Cyrillus festgehalten, und dieser wollte von zwei Naturen in Christo nach der Vereinigung nichts hören, weil er damit auch zwei Personen anzunehmen meinte.

Die Orientalen nahmen eben so wie Nestorius an diesen Ausdrücken großen Anstoß. Sie glaubten, daß Cyrillus, wenn er den Logos fleischlich geboren werden lasse, denselben offenbar in Fleisch verwandle; und wenn er eine substanzielle Vereinigung des Logos und des Fleisches lehre, und nachher alle Veränderungen der Person nur auf den Logos bezogen haben wolle, wiederum eine Verwandelung des Fleisches in die Gott-

heit annehme. Auf jeden Fall vermische er die Naturen und hebe den Unterschied derselben auf, wie denn auch die ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν eine solche κρᾶσις σαρκὸς καὶ θεότητος anzudeuten scheine: er mache sich der apollinarischen Ketzerei schuldig. Auch Cyrillus läugnete diese Consequenzen: der Ausdruck σαρκικῶς γεννᾶσθαι sollte soviel seyn als κατὰ σάρκα γεννᾶσθαι, im Gegensatze zu der ewigen Zeugung des Logos vom Vater; die Ausdrücke für die Verbindung sollten nur besagen, daß die Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit nicht blos sich auf gewisse Beziehungen beschränke, sondern allgemein und völlig sey.

So sehr indeß auch beide Theile bemüht waren, die ihnen von den Gegnern aufgebürdeten Consequenzen abzuwehren, so gelang es ihnen doch nicht, dieselben darüber zu beruhigen. Jeder Theil glaubte, daß jene Consequenzen mit Nothwendigkeit aus dem Lehrbegriffe des Gegners folgten. Und gerade diese Consequenzen waren es, über welche der Streit am heftigsten entbrannte; denn die von beiden Seiten eingestandenen Streitpunkte waren weit geringer und unbedeutender.

Es wäre nun ganz der Sache angemessen gewesen, zuerst die bedeutenden Punkte zusammenzustellen, in denen man einig war, und nach diesen die wirklich streitigen Punkte zu entscheiden, und die angemessenen Ausdrücke zu bestimmen. Da beide Theile, allerdings nicht ohne Schein, aus den Lehrsätzen der Gegner Consequenzen zogen, welche diese abläugneten, so wäre das Einseitige und Unrichtige der beiderseitigen Auffassungsweise durch ruhige Abwägung des logischen Zusammenhangs dieser Consequenzen mit jenen Lehrsätzen aufzufinden gewesen; es würde sich dann ein richtigerer Ausdruck für das Dogma ergeben haben. Indeß es hatte sich zu viel hierarchische Eifersucht in diesen Streit gemischt, und so wurde derselbe mit blinder Leidenschaft fortgesetzt. In Ephesus (431) verdammte Cyrillus den Nestorius, ohne ihn

zu hören, und ohne die Ankunft der orientalischen Bischöfe abzuwarten: zugleich wurden die Anathematismen des Cyrillus und dessen Lehrbegriff genehmigt. Es war dies ein bloßer äußerer Parteisieg, ohne Förderung für die innere Erledigung der Streitfrage. Der schwache Theodosius genehmigte endlich die Absetzung des Nestorius: aber zwischen Aegypten und dem Oriente entstand jetzt eine kirchliche Spaltung, welche Cyrillus trotz der Unterstützung des Hofes, die er genoß, 433 nur dadurch beendigen konnte, daß er ein von den orientalischen Bischöfen ihm vorgelegtes Glaubensbekenntniß, welches Theodoretus in Ephesus abgefaßt hatte, und welches im Namen der orientalischen Partei dem Kaiser übergeben war, unterschrieb. Die meisten Bestimmungen desselben enthielten allerdings nichts, was von der Ueberzeugung des Cyrillus abgewichen wäre, obgleich aus seiner Lehre Consequenzen gezogen waren, welchen jene Bestimmungen widersprachen. Es hieß nämlich, Christus sey vollkommener Gott und vollkommener Mensch, mit dem Vater gleichen Wesens nach der Gottheit (*ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα*), und mit uns gleichen Wesens nach der Menschheit. Die Vereinigung beider Naturen sey ohne Vermischung geschehen: Maria sey Gottesgebährerin, weil der Gott Logos den von ihr empfangenen Tempel gleich von der Empfängniß an mit sich vereinigt habe. Aber am Schlusse dieses Glaubensbekenntnisses heißt es, was mit den frühern Erklärungen des Cyrillus in entschiedenem Widerspruche steht, daß die evangelischen und apostolischen Aussprüche über den Herrn theils auf die ganze Person, theils auf die beiden Naturen einzeln zu beziehen seyen, und zwar die für Gott anständigen auf die Gottheit, die geringen aber auf die Menschheit.

Es war dieß ein blos politischer Friede zwischen den beiden Patriarchen, keine wahre theologische Einigung über die streitige Lehre. Der Patriarch von Antiochien Johannes opferte den Nestorius auf, als ob derselbe wirklich das ge-

lehrt habe, was ihm als Consequenz aus seinen Aeußerungen von seinen Gegnern aufgebürdet war: Cyrillus bequemte sich Formeln zu unterschreiben, die mit seinen frühern Erklärungen offenbar in Widerspruch standen. Daher waren sowohl die orientalischen Bischöfe mit dem Benehmen des Johannes, als die ägyptischen mit dem des Cyrillus sehr unzufrieden. Indeß die Regierung wollte Friede, und so mußten sich die orientalischen Bischöfe, zum Theil durch Gewalt gezwungen, dazu verstehen, diesem Kirchenfrieden beizutreten.

Trotz dieses Kirchenfriedens waren indeß beide Theile nicht gewilligt, ihre eigenthümliche Auffassungs- und Ausdrucksweise der Lehre von der Person Christi aufzugeben. Die Orientalen schienen durch jenes Glaubensbekenntniß, welches dem Frieden zum Grunde gelegt war, dazu berechtigt zu seyn: indeß Cyrillus suchte dasselbe durch gewaltsame Deutung mit seinem Lehrbegriffe zu vereinigen. Er blieb unverändert bei seiner Lehre, daß die Person Jesu allerdings aus der Vereinigung zweier Naturen entstanden sey, daß man also in der Speculation vor der Vereinigung zwei Naturen unterscheiden könne, daß aber nach der Vereinigung nur eine fleischgewordene göttliche Natur in Christo bekannt werden dürfe.

Da Cyrillus den Hof auf seiner Seite hatte, so suchte er nun mit um so größerem Erfolge seiner Lehrweise auch in Syrien Eingang zu verschaffen: besonders gelang es ihm, den Rabulas, Bischof von Edessa, für sich zu gewinnen, und mit dessen Hülfe die Schule in Edessa, einen Hauptsitz der orientalischen Theologie zu zerstören. Da die Orientalen den Nestorius verdammt hatten, so hatten sie dem Cyrillus die Waffen gegen sich in die Hände gegeben: denn alle, welche zwei Naturen in Christo nach der Vereinigung bekannten, wurden jetzt als Nestorianer ausgeschrieen. Noch gewaltthätiger ging Cyrills Nachfolger **Dioscurus** (seit 444) gegen den Orient zu Werke. Er erwirkte ein neues kaiserliches Gesetz gegen den Nestorianismus, und fing nun an dasselbe gegen die orientali-

schen Bischöfe, welche fortwährend zwei Naturen in Christo bekannten, anzuwenden.

Die orthodoxe Partei in Aegypten wollte, indem sie Eine Natur in Christo behauptete, keinesweges läugnen, daß derselbe eine wirkliche menschliche Seele und einen menschlichen Körper gehabt habe. Sie wollte nur, daß, wie dem Menschen, ungeachtet er aus zwei verschiedenartigen Theilen bestehe, doch nur Eine menschliche Natur zugeschrieben werde, so auch der Person Christi Eine göttliche Natur zugeschrieben werden dürfe, weil auf die Gottheit alle Veränderungen und Aeußerungen der Person zurückzuführen seyen, und Körper und Seele nicht eine besondere von der göttlichen getrennte Natur, sondern nur die Werkzeuge der göttlichen Natur bildeten. Indeß hatten sich manche Anhänger der ägyptischen Partei durch den Misverstand der Formel von einer Natur zu Irrthümern verleiten lassen. So beschuldigt Isidorus Pelusiota lib. I. Ep. 496 einen Constantinus, daß er eine Vermengung oder Vermischung beider Naturen lehre, und entweder die Gottheit sich in Fleisch verwandeln lasse, oder die Wahrheit des Fleisches läugne. So kam auch bei den Aegyptiern der Ausdruck vor, daß die Menschheit von der Gottheit verschlungen sey, wie ein Tropfen Honig vom Meere: wodurch denn auch eine Vermischung der Naturen angenommen wurde, in welcher die Eine untergegangen sey. Diese Verirrungen wurden indeß von der Partei übersehen, welche jetzt leidenschaftlich und einseitig den Ausdruck von zwei Naturen als Nestorianismus bekämpfte. Um so mehr nahmen aber die noch zahlreich vorhandenen Anhänger von zwei Naturen an der Lehre von Einer Natur Anstoß, und so bekämpfte dieselbe insbesondere noch Theodoretus in seinem Eranistes (Einsammler von Beiträgen, Zusammenstoppler): unter diesem Namen führt er nämlich hier einen Anhänger des ägyptischen Lehrbegriffs ein, weil derselbe aus verschiedenen Ketzereien zusammengetragen sein sollte.

Da wurde plötzlich der Streit wieder erneuert durch den

Eutyches, einen alten Abt in Constantinopel, und eifrigen Anhänger des Cyrillus. Dieser wurde wegen irriger Lehrsätze bei dem Flavianus, B. v. Constantinopel, angeklagt, und von demselben 448 vor eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* in Constantinopel gezogen. Eutyches lehrte, wie Cyrillus, daß vor der Vereinigung zwar zwei Naturen zu unterscheiden seyen, und daß also Christus aus zwei Naturen sey: dagegen dürfe man nach der Vereinigung nur Eine Natur bekennen. Außerdem trug er anfangs Bedenken, zu bekennen, daß der Leib Christi mit dem unsrigen gleichen Wesens (*ὁμοούσιος*) sey: nahm indeß nachher diesen Satz, wie er sagte, auf das Ansehen der versammelten Bischöfe an. Dennoch weigerte er sich das Anathema über diejenigen auszusprechen, welche denselben verwürfen, und erklärte sich entschieden gegen das Bekenntniß zweier Naturen. Da er darauf von der Synode verurtheilt und aus der Kirchengemeinschaft gestoßen wurde, so wendete er sich an die Patriarchen von Rom und Alexandrien, um von diesen Beistand zu erhalten. Leo, Bischof von Rom, erklärte sich ganz für den Flavianus, und gab in seiner berühmten Epist. ad Flavianum eine dogmatische Erörterung der Lehre, welche im Wesentlichen ganz mit der orientalischen Lehrweise übereinstimmte, und nur durch einige nähere Bestimmungen dem Vorwurfe begegnete, welcher derselben gemacht zu werden pflegte, als ob sie den Einen Christus in zwei trenne. Er lehrte Eine Person in zwei Naturen, so daß derselbe Christus wahrer Mensch und wahrer Gott sey, und daß derselbe Christus nach seiner menschlichen Natur Menschliches dulde und thue, und nach seiner göttlichen Natur göttliche Thaten vollbringe. Jede Natur vollbringe aber was ihr eigentlich zukomme in enger Verbindung mit der andern (Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est). — Ganz anders erklärte sich, wie zu erwarten war, Dioscurus. Er sah in dem Verfahren des Flavianus gegen den Eutyches nur einen Angriff auf die ägyptische Dogmatik: und da Flavian bei Hofe verhaßt war,

Dioscurus aber die kaiserliche Gnade von seinen Vorgängern geerbt hatte; so hoffte er jetzt auf einer allgemeinen Synode der ägyptischen Lehrweise den vollständigsten Sieg zu gewinnen. Anfangs entsprach der Erfolg ganz seinen Erwartungen. Es wurde eine öcumenische Synode nach Ephesus berufen und von dem Kaiser dem Dioscurus der Vorsitz übertragen (449). Dioscurus machte durch Gewaltthätigkeiten die Synode zu seinem blinden Werkzeuge, ließ den Eutyches für rechtgläubig erklären, und den Flavianus und die Häupter der orientalischen Bischöfe, namentlich Domnus v. Antiochien, Theodoretus v. Cyrus, Ibas von Edessa, absetzen. Indeß diese Räubersynode behielt nur so lange ihr Ansehen, als Theodosius II. lebte. Nach dem Tode dieses Kaisers (450) beriefen Marcianus und Pulcheria, vorzüglich auf Veranlassung des römischen Bischofs Leo, eine neue allgemeine Synode nach Chalcedon (451), auf welcher jene für ungültig erklärt, und über die streitige Lehre in einem ganz entgegengesetzten Sinne entschieden wurde. Die dogmatische Erörterung dieser Synode nimmt ganz den Standpunkt, welchen Leo in seinem Schreiben an den Flavian bezeichnet hatte. Ein Christus, Eine Person in zwei Naturen, welche mit einander vereinigt seyen, sowohl ohne Vermischung (ἀσυγχύτως), ohne Verwandlung (ἀτρέπτως), als ohne Trennung (ἀδιαιρέτως) und ohne Absonderung (ἀχωρίστως); so daß durch die Vereinigung der Unterschied der Naturen keinesweges aufgehoben wird, sondern das Eigenthümliche einer jeden bleibt, und sich zu Einer Person oder Hypostase vereinigt. — Offenbar entsprachen diese chalcedonischen Bestimmungen ganz der orientalischen Ansicht, und somit auch der des Nestorius. Der letztere wurde zwar in Chalcedon von neuem verdammt, aber blos sofern man ihm die Trennung Christi in zwei Söhne, die derselbe nie zugegeben hatte, Schuld gab. Dennoch wurde die ägyptische Partei, um sie desto eher zur Nachgiebigkeit zu bewegen, mit großer Schonung behandelt. Dioscurus wurde zwar abgesetzt,

aber nicht wegen Irrlehren, sondern wegen unmoralischer und den Kirchengesetzen zuwiderlaufender Handlungen. Dagegen wurde das Andenken des Cyrill von der Synode mit großer Achtung behandelt: die Synode bekannte sich ausdrücklich zu seiner Lehre und gab ihrer Erläuterung des Dogma den Schein, als ob dieselbe durchaus mit der cyrillischen Lehre übereinstimme, so groß auch in der That der Unterschied war.

Dennoch konnte die chalcedonische Synode bei den strengen Anhängern der cyrillischen Theorie (Monophysiten) kein Vertrauen gewinnen: denn diesen erschien das Bekenntniß zweier Naturen sogleich als Nestorianismus. Sie gaben zwar den Eutyches als Irrlehrer preis, weil derselbe geläugnet haben sollte, daß Christi Körper mit dem unsrigen gleichen Wesens sey, also einen Scheinkörper gelehrt haben sollte: dagegen betrachteten sie die Lehre von Einer Natur als unerläßliche Bedingung der Rechtgläubigkeit. So wie zwei ungleiche Naturen, Seele und Leib, in dem Menschen zu einer Natur vereinigt seyen; so auch bildeten die beiden an sich ungleichen Naturen, Gottheit und Menschheit, in Christo nach ihrer Vereinigung nur eine Natur, ohne daß mit ihnen irgend eine Verwandlung oder Vermischung vorgegangen wäre, so wenig wie mit Seele und Leib bei den Menschen. Denn zwei vernünftige Naturen bildeten nothwendig zwei Personen. So entstanden zuerst einzelne Bewegungen gegen die Synode nach einander in Palästina, Aegypten und selbst in Antiochien, wo schon durch Cyrills und Dioscurus Bemühungen die ägyptische Theorie viele Anhänger gewonnen hatte. Diese Empörungen wurden indeß noch alle gedämpft: als aber der Kaiser Basiliscus sich 476 gegen die Synode von Chalcedon erklärte, und durch ihn der Monophysitismus für eine kurze Zeit zur Herrschaft gelangte, erstarkte derselbe so sehr, daß an eine Unterdrückung desselben nicht mehr gedacht werden konnte. Daher suchte der folgende Kaiser Zeno die streitenden Parteien durch sein Henoticon (482) zu beschwichtigen und zu ver-

einigen. In dieser Vereinigungsformel wurde mit Nachdruck hervorgehoben, worin beide Theile einig waren, daß Christus nur Eine Person sey, mit dem Vater gleichen Wesens nach seiner Gottheit, mit uns nach seiner Menschheit, und daß auf diesen Einen, nicht auf zwei, die Wunder sowohl, als die Leiden bezogen werden müßten. Dann wurden die Anathematismen des Cyrill bestätigt. Alle streitige Punkte wurden dagegen mit Stillschweigen übergangen, namentlich die Frage über Eine oder zwei Naturen, über die Gültigkeit der Synode von Chalcedon und über die Rechtgläubigkeit des Briefes des Leo an den Flavian. — In dem griechischen Kaiserthume bewirkte dieses Henoticon allerdings eine äußere Ruhe, indeß doch durchaus keine wahre Einigung. Denn die Gemüther waren durch die vorhergegangenen Streitigkeiten gewöhnt, eben auf die Fragen, welche in dem Henoticon unbestimmt gelassen waren, den höchsten Werth zu legen. Sie konnten sich also nicht damit begnügen, dieselben in dem Henoticon dadurch umgangen zu sehen, daß sie auf allgemeinere Sätze zurückgeführt wurden. So blieben fortwährend die verschiedenen Lehrweisen in verschiedenen Kirchen herrschend: in Aegypten blieb man bei der alten Lehrweise, und verwarf das Concilium von Chalcedon, in Constantinopel hielt man fest an demselben, im Oriente waren die Stimmen getheilt. Zwischen allen diesen dem griechischen Reiche angehörigen Kirchen hielt das Henoticon indeß trotz allen verschiedenen Ansichten die Ruhe aufrecht. Von Rom aus wurde aber das Henoticon ununterbrochen als ein Werk des Monophysitismus angefeindet: und da diese Stimmung auch in Constantinopel Eingang gewann, so sah sich Justinus I. veranlaßt, 519 das Henoticon aufzuheben, und das chalcedonische Concil förmlich wieder anzunehmen. Dadurch wurde nun die bis dahin verdeckt gehaltene Trennung wieder offenbar: die Monophysiten trennten sich von den Anhängern des chalcedonischen Concils, und bildeten im Laufe des sechsten Jahrhunderts nun in Aegypten, Syrien und Armenien gesonderte kirch-

liche Vereine aus, welche noch jetzt unter den Namen der coptischen, aethiopischen, jacobitischen und armenischen Kirche vorhanden sind. Alle diese Monophysiten halten an dem Lehrbegriffe des Cyrill fest, verwerfen aber den Eutyches als Irrlehrer.

Der Kaiser Justinianus bemühete sich sehr, die Monophysiten zur Rückkehr zu der katholischen Kirche zu bewegen: und fast alle seine Verordnungen in Glaubenssachen hatten den Zweck, irgend etwas in der katholischen Kirche wegzuräumen, woran die Monophysiten besondern Anstoß zu nehmen schienen. Seine Bemühungen verfehlten zwar ihres Hauptzweckes, hatten aber mehrere bleibende Resultate für die katholische Dogmatik. So war eine bei den Monophysiten sehr beliebte Formel Θεὸς ἐσταυρώθη. Sie hatten dieselbe in das Trishagion eingeschoben, und warfen den Katholikern, welche dieselbe zu gebrauchen anstanden, vor, daß nach ihnen ein anderer Wunder gethan habe, ein anderer gestorben wäre. Es war indeß Inconsequenz bei den Katholikern, und bloße unbegründete Scheu vor einer monophysischen Formel, weshalb sie anfangs Bedenken trugen, dieselbe zu gebrauchen; da sie doch sich mit eben den Gründen rechtfertigen ließ, aus welchen die Benennung der Maria θεοτόκος allgemein angenommen war. Dieß führte auch jene scythischen Mönche (519—521) dahin, sich der Formel „Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt" nachdrücklich anzunehmen: ihre Bemühungen waren jedoch sowohl in Constantinopel als in Rom vergeblich, weil man den monophysitischen Charakter der Formel scheuete. Indeß Justinianus bestimmte 533 in einem Gesetze (Cod. I, 1, 6), daß Jesus Christus, welcher Mensch geworden und gekreuzigt sey, — unum esse ex sancta et consubstantiali trinitate, und von dieser Zeit an war diese Formel in der katholischen Kirche gesichert, und wurde auch von der fünften ökumenischen Synode (553) förmlich bestätigt. — Auch die Verdammung der drei Capitel geschah (544) von Justinian nur aus Rücksicht

auf die Monophysiten, weil bei diesen Theodorus von Mopsvestia als die eigentliche Quelle des Nestorianismus, Theodoretus und Ibas aber als Anhänger des Nestorius sehr verhaßt waren. Indeß so sehr auch der Drei-Capitelstreit langwierige Unordnungen und Spaltungen in seinem Gefolge hatte, so war die Dogmatik doch ganz bei demselben unbetheiligt. Kurz vor seinem Tode ließ sich sogar Justinian verleiten, über eine Streitfrage, welche unter den Monophysiten in Aegypten entstanden war, auch für die katholische Kirche entscheiden zu wollen. Es war allgemein angenommen, das Christus nach seiner Auferstehung einen Körper ohne alle menschliche Schwächen und Hinfälligkeiten gehabt habe: unter den monophysitischen Bischöfen aber, welche nach ihrer Vertreibung aus anderen Ländern sich in großer Zahl in Aegypten gesammelt hatten, und hier, weil sie in Unthätigkeit und naher Gemeinschaft ihre Zeit zubrachten, leicht auf allerlei unnütze Bedenken geriethen, war die Frage aufgeworfen, ob der Körper Christi nicht absolut von allen Hinfälligkeiten frei (ἄφθαρτον), also auch vor der Auferstehung der Hinfälligkeit unfähig gewesen sey. Unter den Monophysiten waren immer Einige gewesen, welche durch die Behauptung Einer Natur in Christo dahin geleitet waren, anzunehmen, daß Christus einen andern Körper als die übrigen Menschen gehabt habe. Manche hatten sogar an einen bloßen Scheinkörper gedacht: jetzt aber nahm eine Partei die Meinung der alten Alexandriner, namentlich des Clemens an, nach welcher der Körper Christi, um entsprechendes Werkzeug des Logos zu seyn, von allen körperlichen Bedürfnissen und Hinfälligkeiten frei, also auch der Verweslichkeit nicht unterworfen gewesen seyn sollte, so wie der Körper Adams vor dem Falle. Dieser Körper sey also nicht mit dem unsern gleichen Wesens gewesen, vielmehr als unverweslich mit der Gottheit gleichen Wesens, und so sey in Christo auch nur Eine οὐσία, nicht blos Eine φύσις gewesen. Dieß behauptete Julianus, vorher Bischof von Halikarnaß, und meinte, daß Je-

sus Hunger, Durst, Schmerz und dgl. nur aus freiem Willen empfunden habe, nicht wegen körperlicher Nothwendigkeit, da vielmehr sein Körper wegen der Vereinigung mit der Gottheit an sich von allen diesen Empfindungen frei gewesen seyn würde. Dieß schien die Annahme eines Scheinkörpers vorauszusetzen, und so wurden die Anhänger dieser Lehre Ἀφθαρτοδοκῆται genannt. Ihnen stellte sich besonders Severus, ehemaliger Bischof von Antiochien, mit der Mehrzahl der Monophysiten entgegen. Dieser hielt den Grundsatz fest, daß der Körper Jesu mit dem unsrigen gleiche Beschaffenheit gehabt habe, daß er also auch jenen körperlichen Empfindungen und Bedürfnissen unterworfen, und an sich verweslich gewesen sey. Die Gegner warfen ihm freilich deshalb vor, daß er alsdann etwas Hinfälliges anbete, und nannten seine Partei daher φθαρτολάτραι: nichtsdestoweniger blieb diese die herrschende Partei unter den Monophysiten. Dagegen ließ sich Justinian veranlassen, die Lehre der Aphthardoketen in der katholischen Kirche, mit deren Lehrbegriff sie vollends durchaus im Widerspruche stand, zur Orthodoxie erheben zu wollen (564). Die meisten morgenländischen Bischöfe waren schon sclavisch genug, um diesen neuen kaiserlichen Glaubensartikel genehmigen zu wollen: indeß Justinians Tod (565) machte den Bemühungen für diesen Zweck ein Ende.

§. 69.

Fortsetzung.

3. Geschichte der Lehre während den monotheletischen Streitigkeiten.

Ein neuer Versuch, welchen Kaiser Heraclius machte, die Monophysiten mit der katholischen Kirche wieder zu vereinigen, hatte eine neue Streitigkeit in der letztern, aber doch auch eine weitere Entwickelung der Lehre von der Person Christi zur Folge.

Als Heraclius auf seinem persischen Feldzuge sich seit 622 in Armenien und Syrien aufhielt, wurde ihm von einigen monophysitischen Bischöfen bemerklich gemacht, daß die katholische Lehre von zwei Naturen ihnen deshalb besonders anstößig sey, weil aus derselben auch zweierlei Willen in Christo, ein göttlicher und ein menschlicher folge. Zweierlei Willen lasse sich aber ohne die Annahme von zwei Personen nicht denken. Die Frage, ob in Christo ein Wille oder zwei seyen, war bis dahin in der katholischen Kirche noch nicht angeregt: der darüber befragte Patriarch von Constantinopel Sergius fand bei den ältern Kirchenlehrern mehrere Stellen, die der Lehre von Einem Willen günstig waren. Der Kaiser erklärte sich daher ohne Bedenken für diese Lehre, in welcher er ein Mittel zur Vereinigung der Katholiker und Monophysiten gefunden zu haben glaubte. Er verbot fernerhin zwei Willen zu lehren und ernannte einen einverstandenen Bischof Cyrus zum Patriarchen von Alexandrien, welcher nun durch Vergleichsartikel, in welchen jene Lehre von Einem Willen ausgesprochen war, die dortigen Severianer mit der katholischen Kirche wiedervereinigte (633). Im Anfange fand die Lehre von Einem Willen ziemlich allgemeinen Beifall: auch der römische Bischof Honorius erklärte sich für dieselbe; als aber jene Vereinigung in Aegypten erfolgte, nahm ein sich gerade dort aufhaltender paläſtinischer Mönch Sophronius großen Anstoß daran, weil die Lehre von Einem Willen der Vollständigkeit der menschlichen Natur widerspreche und zum Apollinarismus führe. Da Sophronius 634 Patriarch von Jerusalem wurde, so konnte er seinem Widerspruch einen größern Nachdruck und eine allgemeinere Verbreitung geben; und da derselbe auch in der That dogmatisch wohl begründet war, so fingen auch Sergius und Honorius an zu wünschen, daß man den streitigen Ausdruck fallen ließe. Indeß nachdem einmal die Frage aufgeworfen war, ließ sich unter den für theologische Speculation so empfänglichen Griechen die Untersuchung derselben nicht hindern.

So hatte Heraclius statt Einigung zu bewirken nur eine noch größere Uneinigkeit hervorgebracht. Um dieselbe zu stillen, erließ er die von Sergius verfaßte Ἔκθεσις (638), in welcher die Einheit der Person Christi stark hervorgehoben, und auf diesen Einen Christus alle Wirksamkeiten (ἐνέργειαι) zurückgeführt wurden, zugleich aber verboten ward, in Zukunft eine oder zwei Arten von Wirksamkeit zu lehren. Dagegen wurde mit völliger Entschiedenheit festgesetzt, daß in Christo nur Ein Wille (θέλημα) d. i. ein in moralischer Beziehung einiger, sich nicht widersprechender Wille sey. Sofern nun hier die Einheit des Willens, wenn auch nur die moralische Einheit ausgesprochen, und jede Art von Zweiheit verworfen wurde; so war diese Ekthesis immer noch zu Gunsten der Bekenner Eines Willens, oder der Monotheleten, und konnte die Gegenpartei, welche nach dem Tode des Honorius in Rom ihren Hauptsitz hatte, nicht beruhigen. Unparteiischer war zwar der Τύπος (Vorschrift), welchen Constans II. 648 erließ, und in welchem schlechthin verboten wurde, von einem oder von zwei Willen fernerhin noch zu reden, ohne daß in demselben einer Theorie der Vorzug gegeben worden wäre. Indeß auf diesem Wege konnte dauernde Ruhe nicht gewonnen werden. Denn da man solche Fragen mit zum christlichen Glauben rechnete, und die Seligkeit abhängig davon machte, richtig darüber zu denken; so konnte man sich durch kaiserliche Machtsprüche nicht von der Untersuchung derselben oder von dem Bekenntniß dessen, was man für einen Theil der Heilswahrheit hielt, abhalten lassen.

Um den Streit zu entscheiden, versammelte endlich Constantinus Pogonatus 680 das sechste ökumenische Concilium, und dieses entschied, indem es die von dem römischen Bischofe Agatho in einem Schreiben an den Kaiser gegebene weitläuftige Entwickelung der Lehre zum Grunde legte, für zwei Willen in Christo. Eben so wie der Eine Jesus Christus zwei Naturen hat, so hat er auch zwei Willen. Dieß bewei-

fet insbesondere ausführlich Agatho in dem eben erwähnten Schreiben. Er sagt: „der Wille gehört zu den proprietatibus naturarum", und alles was zu diesen gehört, muß zwiefach in Christo seyn, wegen seiner zwiefachen Natur. Wollte man den Willen als eine proprietas personalis betrachten, so müßte man in der Trinität drei Willen annehmen, was absurd wäre. Dagegen sind die beiden Willen in Christo sich nicht widersprechend, nicht mit einander streitend: sondern der menschliche Wille ordnet sich dem göttlichen und allmächtigen Willen unter und folgt ihm. So bestehen nun diese beiden Willen in Christo eben so unvermischt, unverwandelt, aber auch eben so ungetrennt und ungesondert neben einander, wie die beiden Naturen.

Mit dieser Entscheidung war für die katholische Kirche die Entwickelung der allgemeinen Bestimmungen über die Person Christi abgeschlossen. Die Monotheletenlehre erhielt sich nur noch unter den Maroniten im Libanon, aber getrennt von der katholischen Kirche.

§. 70.

Ueber die Erlösung durch Christum.

Die Vorstellungen von den durch Christum uns zu Theil gewordenen Wohlthaten, welche wir in der vorigen Periode gefunden haben, daß er die Gewalt des Teufels über uns zerstört und uns Leben und Unsterblichkeit wieder verschafft habe, werden auch jetzt oft wiederholt. Auch die Meinungen über die Art wie Christus diese Erlösung bewirkt habe, blieben eben so getheilt, wie früher, wurden indeß weiter entwickelt.

1. Die Vorstellung, daß Jesus uns dem Teufel irgendwie abgewonnen habe, findet sich bei den meisten Kirchenlehrern dieser Zeit, aber auf verschiedene Art entwickelt. Die griechischen Väter Cyrill v. Jerusalem, Basilius, Gregor v. Nyssa behielten die alte Vorstellung des

Origenes von einem Lösegelde bei, und diese eignen sich auch Hieronymus und Rufinus an. Nach dieser Vorstellung waren die Menschen durch ihre Sünden Sclaven des Teufels geworden. Dieser willigte nun ein, das ganze Menschengeschlecht gegen Jesum einzutauschen, weil er bei diesem höhere Vorzüge fand, als bei allen übrigen Menschen, ohne doch die Gottheit Jesu zu ahnen. Indeß nachher konnte der Teufel Jesum nicht in seiner Herrschaft behalten, weil die Erscheinung der Gottheit ihn schreckte. Zwar widersprach Gregor v. Nazianz orat. 42 dieser Vorstellung sehr nachdrücklich, als Gottes unwürdig, indeß blieb sie doch in dieser Periode in der griechischen Kirche noch häufig. Andere Vorstellungen finden sich indeß über diesen Gegenstand in der lateinischen Kirche. Einige nehmen an, der Teufel habe seine Gewalt überschritten, indem er den sündlosen Jesum tödten ließ, und habe deshalb seine Herrschaft über die Menschen verloren. Am ausführlichsten entwickelt Augustinus (de trinit. XIII) diese Idee auf folgende Weise. Wie nach dem Kriegsrechte der Besiegte Sclav des Ueberwinders wird, so fiel Adam, als er sich von der Sünde überwinden ließ, unter die Herrschaft des Teufels, und wie die Kinder der Sclaven dem Herrn gehören, so ging die Herrschaft des Teufels auch auf die Nachkommen Adams über. Gott hätte diese Herrschaft zwar durch seine Macht zerstören können, aber dieß wäre gegen die Gerechtigkeit gewesen. Indeß diese Gewalt beruhte allein auf der Sünde; als daher der Teufel den durchaus sündlosen Jesus angreifen und tödten ließ, so überschritt er seine Gewalt, und verlor nun mit Recht alle Gewalt über diejenigen, welche an Christum glauben. Eben so Hilarius von Pictavium, Leo d. G. und Gregor d. G. Eine andere Auffassung der Erlösung war die, daß man sie als das Resultat eines Kampfes beschrieb, in welchem Jesus den Teufel besiegt habe. Jesus besiegte ihn insofern, als er sich durch ihn auch nicht zu der geringsten Sünde verleiten ließ; er machte durch diesen Sieg die von

Adam erlittene Niederlage wieder gut, und zerstörte somit auch die Herrschaft, welche der Teufel auf jene Niederlage gegründet hatte. Auch diese Ansicht finden wir bei Hilarius, Leo d. G. und Gregor d. G., unter den Griechen bei Theodoret.

2. Nicht minder erhielt sich aber auch die Ansicht von der Erlösung, daß durch dieselbe Gott eine Schuld abgetragen sey, oder daß sich Jesus durch seinen Tod als Opfer für die Sünden der Menschen dargebracht habe, eine Ansicht, die ja auch schon Irenäus aufgestellt hatte, und welche die Grundlage der spätern kirchlichen Lehre von einer satisfactio vicaria wurde. Athanasius (de incarnat. Christi) und Cyrillus Hierosf. (catech. XII, §. 33) stellen darüber schon folgende Theorie auf. Gott hatte den Menschen, wenn sie sündigen würden, den Tod gedroht. Diese Drohung konnte nicht unerfüllt bleiben wegen Gottes Wahrhaftigkeit. Dagegen widersprach es der Menschenliebe Gottes, alle von ihm erschaffene Menschen dem Untergange preiszugeben. So traf nun Gott die Auskunft, Jesum statt der Menschen sterben zu lassen, wodurch seine Wahrhaftigkeit und Liebe aufrecht erhalten wurden. Diese Ansicht findet sich auch, obgleich nicht immer so ausführlich ausgesprochen, bei Eusebius v. Cäsarea, Gregorius v. Nazianz, Cyrillus v. Alexandrien und Chrysostomus. Cyrill v. Alex. (de recta fide) sagt: da das Gesetz den Uebertreter für verflucht erklärt, und demnach Alle unter dem Fluche waren, so nahm Christus diesen Fluch auf sich, indem er, welcher so viel als das Ganze werth war (ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος), durch seinen Tod die Schuld aller aufhob. Mit Beziehung auf Jesu göttliche Würde behaupten auch jetzt schon mehrere Kirchenväter, daß er durch seinen Tod mehr geleistet habe, als zur Erlösung der Menschen nothwendig gewesen sey. Cyrillus von Jerusalem l. c. sagt, die Ungerechtigkeit der Sünder sey nicht so groß gewesen, als die Gerechtigkeit dessen, der sein Leben für uns gab; und Chrysostomus (in Ep. ad Rom. hom. X), Christus habe weit mehr für uns bezahlt, als wir schuldig gewe-

sen, so viel mehr, als ein Meer gegen einen Tropfen ist. — Dabei blieb 3. die Vorstellung, daß durch Christum, indem er sich durch seine Menschwerdung mit der Menschheit gleichsam physisch vereinigt habe, den Menschen Unsterblichkeit gebracht sey, und zwar die Unsterblichkeit des Körpers, oder die Fähigkeit desselben, nach der Auferstehung unaufhörlich fortzubauern. Die Kirchenväter betrachten gleichsam das Menschengeschlecht als eine Masse, welche dadurch, daß der Sohn durch seine Menschwerdung sich mit derselben verbunden habe, zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit wieder erhoben und unsterblich gemacht worden sey. Am ausführlichsten verbreitet sich darüber Gregorius von Nyssa (orat. catechet. c. 16. 32). So wie der Tod durch Einen Menschen über alle sich verbreitet habe, so sey auch der Anfang der Auferstehung durch Einen über Alle gekommen. Christus habe bei seiner Auferstehung Seele und Leib unzertrennlich wieder mit einander verbunden: durch seine Kraft verbreite sich diese Wirkung über das ganze Menschengeschlecht. Wie an dem menschlichen Körper die Veränderung eines Theils auf den ganzen Körper Einfluß habe, so gehe auch die in Christo erfolgte Auferstehung eines Theiles der Menschheit auf das Ganze über. Die andern Lehrer erklären sich zwar unbestimmter über diesen Gegenstand, aber stimmen darin überein, daß die Menschwerdung Christi die Ursache unserer Unsterblichkeit sey.

Die Kirchenväter gingen auch darauf ein, zu zeigen, wie Christus allein diese Erlösung habe vollbringen können; wie er nämlich allein alle die dazu nöthigen Eigenschaften gehabt habe. Umgekehrt gingen sie aber auch in den Streitigkeiten über die Person Christi so zu Werke, daß sie zeigten, wie Christus durchaus gewisse Eigenschaften, die ihm von andern Parteien streitig gemacht wurden, gehabt haben müsse, um die Erlösung zu vollbringen. Zu diesen zur Erlösung nothwendigen Eigenschaften rechneten sie 1. göttliche Natur und

Würde. Dies wurde besonders von Athanasius und den übrigen Nicänern gegen die Arianer geltend gemacht. Wäre Christus ein bloßes Geschöpf gewesen, so sagten sie, so hätten die Menschen von ihm keinen genügenden Beistand erhalten können, da er selbst des Beistandes bedürftig gewesen wäre; er hätte den Teufel nicht völlig besiegen können; auch wären die Leiden eines bloßen Geschöpfs zur Erlösung nicht hinreichend gewesen. Auch gegen den Nestorius wurde auf eine ähnliche Art argumentirt, sofern man aus seiner Lehrweise die Consequenz zog, daß er den Erlösungstod allein einem Menschen zuschreibe, ohne den Logos daran theilnehmen zu lassen. Nicht minder aber war es nöthig, 2. daß Christus wahrer Mensch war, denn nur deshalb kann das, was Christus gethan hat, den Menschen zum Besten gereichen, weil es durch einen wirklichen Menschen geschah, wie August. de vera relig. c. 16 sagt: ipsa natura suscipienda erat, quae liberanda. Dieß wurde besonders gegen den Apollinaris geltend gemacht, der Christo eine vernünftige Menschenseele absprach. Da Christus den ganzen Menschen erlöset habe, so setzte man ihm entgegen, müsse er auch alle Theile, aus denen der Mensch bestehe, angenommen haben. 3. Eben so nothwendig war es, daß Christus als Mensch frei von Sünden war, weil er sonst die Menschen nicht von der Sünde hätte befreien können. 4. daß Christus von einer Jungfrau geboren wurde, fand schon Cyrillus v. Jerusalem (catech. XII, § 15) deshalb schicklich, weil, wie durch eine Jungfrau, die Eva, der Tod in die Welt gekommen sey, so durch eine andere Jungfrau das Leben habe kommen müssen. Noch besser wußte Augustinus aber diesen Umstand für sein System zu nützen. Die Erbsünde wurde nämlich nach ihm durch die concupiscentia beim Beischlafe, durch die sündliche Empfängniß, fortgepflanzt. Da Jesus ohne Zuthun eines Mannes vom heil. Geiste von einer reinen Jungfrau empfangen wurde, so fand Augustinus darin die Ursach, weshalb er

ohne Erbsünde geblieben war; und fand auf der andern Seite diese Art von Empfängniß nothwendig, wenn ein reiner unbefleckter Mensch geboren werden sollte.

Was den Umfang der durch Christum bewirkten Erlösung betrifft, so wurde die Meinung des Origenes, daß sich dieselbe nicht blos über die Menschen, sondern über alle vernünftige Wesen erstrecke, von Didymus und Gregorius von Nyssa zwar festgehalten, von den andern Lehrern aber verworfen, und in Folge der origenistischen Streitigkeiten wurde sie mit zu den origenistischen Ketzereien gerechnet. — Daß Niemand anders als durch Christum selig werde, wurde allgemein festgehalten, und nur Gregorius von Nyssa macht eine Ausnahme, sofern er sagt (contra Apollinar.), daß die Menschwerdung Christi nicht nothwendig gewesen seyn würde, wenn alle Menschen wie Moses, Paulus u. s. w. gelebt hätten. Insbesondere schärft Augustinus es ein, daß sowohl die Frommen des A. T. durch Christum selig geworden seyen, sofern sie an ihn als den Kommenden eben so glaubten, wie wir an den Gekommenen, als auch, daß jetzt keine Beseligung als durch Christum möglich sey. Wie Augustinus zugleich die Erlösung durch Christum allein auf die Erwählten beschränkte, und die Verworfenen von derselben ausschloß, wird bei der Heilslehre dieses Kirchenvaters ausführlicher erörtert werden.

Noch finden wir bei vielen Kirchenvätern dieser Periode die Frage aufgeworfen, ob zur Erlösung der Menschen die Menschwerdung und der Tod Jesu unumgänglich nothwendig gewesen sey, oder ob Gott auch andere Mittel hätte wählen können, um die Menschen aus ihrem Verderben zu retten. Die meisten sind der Meinung, daß Gott allerdings auch auf einem andern Wege, selbst durch seinen bloßen Willen, die Menschen ihrem Elende hätte entreißen können, daß aber die Erlösung durch Christum die Gott anständigste und für die Menschheit heilsamste Weise gewesen sey. Augustinus erklärt sogar diejenigen für Thoren, welche es läugneten, daß Gott

auch einen andern Weg hätte wählen können. Dagegen äußern sich Basilius d. G., Cyrillus v. Alex. und Leo d. G. dahin, daß dieß der einzig mögliche Weg gewesen sey. Indeß findet hier doch kein wirklicher Widerspruch statt. Denn indem die Ersten die Menschwerdung Christi für den gotteswürdigsten Weg erklären, sprechen sie auch die moralische Nothwendigkeit desselben aus: und die Zweiten behaupten eigentlich nur diese, ohne zu läugnen, daß Gott, wenn man blos seine Allmacht berücksichtigt, auf einem andern Wege dasselbe hätte bewirken können.

§. 71.

Heilsordnung.

Die Vorstellungen von der Ordnung des Heils durch Christum blieben zwar in der Hauptsache dieselben, erlitten aber doch auch im Einzelnen manche Veränderungen. Bedingung des Zutritts zu dem Christenthume und seinen Segnungen blieb natürlich die Taufe, welche zugleich eine völlige Vergebung und Austilgung aller früher begangenen Sünden gewährte, und Gottes Gnade oder eine göttliche Kraft, der Sünde zu widerstehen, mittheilte: aber zur Taufe waren Buße und Glaube nothwendig. Die nach der Taufe begangenen Sünden mußten durch Buße getilgt werden: die Buße mußte aber mit Glauben und guten Werken verbunden seyn. So wurden als fortdauernde Eigenschaften des wahren Christen Buße, Glaube und gute Werke gefordert.

Der Glaube wurde jetzt fast allgemein nur als das Fürwahrhalten der ächten Christenlehre, als Rechtgläubigkeit gefaßt, daher heißt auch diese Lehre selbst Glaube, und Augustinus unterscheidet deshalb fides qua creditur, und fides quae creditur. Danach ist also bei den meisten Kirchenvätern der Glaube nur Sache der Einsicht, und weit unterschieden von der Paulinischen πίστις, der innern Hingebung an Gott und Chri-

stum, der innern Aneignung der christlichen Heilswahrheiten. Allerdings war dieser Begriff erst von Paulus auf das griechische Wort übergetragen, und daher kam es, daß die gewöhnliche Bedeutung desselben nachher wieder die neue paulinische verdrängte. Augustinus giebt der πίστις noch einigermaßen einen moralischen Charakter, sofern er unter Glauben das Vertrauen auf Gottes Verheißungen (de catechizandis rudibus c. 24), oder das Vertrauen, daß Gott uns alles zu unsrem Heile nothwendige schenken werde (de spiritu et litera. c. 32), versteht. Indeß war dieß doch noch weit von dem paulinischen Begriffe entfernt. So sehr aber der Begriff von πίστις abgeschwächt war und dem fern blieb, was diese nach Paulus seyn sollte, so wurden doch alle Verheißungen, welche die paulinische πίστις hat, auch für die gegenwärtig als πίστις geltende Rechtgläubigkeit festgehalten. Alle Kirchenväter waren darin einig, daß dieser Glaube zur Seligkeit unentbehrlich, und daß auch die Taufe ohne denselben unwirksam sey. In Beziehung auf die Taufe unmündiger Kinder fiel Augustinus auf die Auskunft, daß denselben der Glaube der Taufpathen zu Gute komme.

Bei jener Auffassung des Begriffs vom Glauben erschienen die guten Werke nun nicht mehr als etwas, was von demselben unzertrennlich wäre, was wie der Fluß aus der Quelle nothwendig aus demselben hervorgehe: sondern sie wurden zwar als etwas nothwendiges, aber doch als etwas von dem Glauben unabhängiges neben demselben gefordert. So sagt Cyrillus v. Jerus. catech. IV, §. 2: die Religion besteht aus zwei Theilen, Rechtgläubigkeit und guten Werken. Eins ohne das Andere ist Gott nicht wohlgefällig. Nach Augustinus können sehr gute Sitten ohne Glauben keinen Vortheil bringen. Wenn Jemand aber zwar in Rücksicht auf Sitten und Werke weit nachsteht, aber den Glauben und nur einige gute Werke hat, so erlangt er die Seligkeit, zu welcher ein Mensch mit den besten Werken ohne Glauben nicht gelangen kann

(contra duas epistt. Pelagianorum III, c. 5. de Trinit. XIII, c. 20).

Für die nach der Taufe begangenen Sünden gab es nach allgemeiner Annahme kein anderes Heilmittel als die Buße, welche Augustinus als eine Strafe betrachtet, die sich der Mensch für seine Sünden auflege, um dadurch Verschonung von den göttlichen Strafen zu bewirken (Ep. 153 §. 6). Augustinus (Sermo 351) theilt diese Sünden ein in peccata mortifera, Todsünden, — der Ausdruck ist entlehnt aus 1 Joh. 5, 16. ἁμαρτία πρὸς θάνατον, — oder solche, welche gegen die Gesetze des Decalogus verstoßen, einen Abfall von dem in Liebe thätigen Glauben in sich schließen, und wenn sie nicht durch Buße gesühnt werden, den ewigen Tod — die Verdammniß — zur Folge haben: und in peccata venialia, erläßliche Sünden, alle die geringern Fehler, ohne welche kein Mensch ist. Die ersten müssen durch Kirchenbuße ausgesöhnt werden: der Sünder muß sich des Abendmahls enthalten, und sich von den Priestern die Art der Satisfaction vorschreiben lassen, um durch die Schlüssel der Kirche gelöst zu werden. Die zweite Art der Sünden kann der Gläubige selbst durch Almosen, Fasten und Gebet sühnen: und da diese Sünden ununterbrochen von den Menschen begangen werden, so muß auch diese Buße durch das ganze Leben hindurch fortwähren. Die Buße äußert sich durch Bekenntniß, bittere Reue, Fasten, Gebet und Almosen. Insbesondere werden diese drei letzten Dinge als die untrüglichsten Mittel empfohlen, um die Sünde zu sühnen, und jetzt schon empfehlen viele Kirchenväter die Almosen so einseitig zu diesem Zwecke, als ob das Almosengeben allein auf eine beinahe magische Weise den Menschen reinige. Es wurde der Ausdruck aus Dan. 4, 24 schon sehr gewöhnlich: peccata tua eleemosynis redime. So sagt Ambrosius (de Elia et jejunio c. 20): „Wir haben mehrere Heilmittel, um unsere Sünden abzukaufen. Hast du Geld, so kaufe deine Sünden ab u. s. w.“ Salvianus advers. avaritiam stellt schon Freigiebigkeit an Kirchen

und Klöster als den besten Weg vor, Gottes Gnade zu gewinnen.

Gegen die Novatianer wurde allgemein angenommen, daß der Zutritt zur Buße jedem, auch dem ärgsten Sünder, offen stehe. Nach Chrysostomus ist auch noch auf dem Todtbette in dem letzten Athemzuge Buße möglich (in Psalm. 50 hom. II): dieß verneint dagegen Faustus, Bisch. v. Reji (ep. ad Paulinum), weil dann keine Genugthuung für die Sünden mehr verrichtet werden könne.

Zu den Auswüchsen der Lehre von der Heilsordnung, welche dieser Zeit angehören, ist zu rechnen:

1. die schon in der vorigen Periode entstandene Meinung von einer höhern und niedern Tugend, welche gegenwärtig durch das Mönchthum ihre völlige Ausbildung erhielt. Die Kirchenväter dieser Zeit (namentl. Gregorius v. Nazianz, Ambrosius und Augustinus) unterscheiden schon bestimmt zwischen Geboten und evangelischen Rathschlägen, von denen die ersten unbedingt von allen Christen beobachtet werden müssen, die zweiten auf freier Wahl beruhen, aber denen, welche sie beobachten, höhern Lohn bringen;

2. die Meinung, daß die Fürbitten der abgeschiedenen Heiligen den Sündern, um Gnade bei Gott zu erlangen, sehr förderlich seyen. Der Fürbitte der Märtyrer war immer eine große Kraft beigelegt worden, weil dieselben, die durch den Märtyrertod alle ihre eigenen Sünden abwuschen, rein vor Gott erschienen, und also weit eher Erhörung für ihre Gebete erwarten durften, als andere Menschen. Origenes hatte schon dazu noch die Vermuthung gefügt, daß die Märtyrer nach ihrer Vollendung durch ihre Fürbitte fortwährend den Lebenden besondere Hülfe und Kraft zur Heiligung gewährten. Indeß hatte man sich lange begnügt, die lebenden Märtyrer um ihre Fürbitte anzugehen: im vierten Jahrh. kam nun aber die Idee auf, daß man auch den verstorbenen seine Wünsche kund geben könne, und nun begann die Anru-

fung der Heiligen, durch Redner und Dichter mit besonderer Vorliebe ergriffen, ganz allgemein zu werden, und da sich alsbald die Verehrung der Reliquien und der Bilder derselben daran schloß, einen sehr abergläubischen Charakter zu entwickeln. Nothwendig mußte sie auch die sittliche Trägheit befördern, so daß sich jetzt Viele mehr um die Fürsprache der Heiligen als um ihre eigene sittliche Ausbildung bemühten.

§. 72.

Von der Fähigkeit der Menschen die Bedingungen des Christenheils zu erfüllen, und von den Gnadenwirkungen.

1. vor Augustinus.

Die Kirchenlehrer des vierten Jahrh. stimmen noch darin überein, daß die Tugend und Frömmigkeit des Menschen in dem freien Willen desselben wurzele, daß aber dieser freie Wille durch die göttliche Gnade gekräftigt und unterstützt werde. Zu diesen göttlichen Gnadenerweisungen rechnen sie aber sowohl die natürlichen Kräfte, die uns Gott verliehen, die Erleuchtung, die er durch das Christenthum uns geschenkt hat, die Sündenvergebung u. dgl., als auch eine unmittelbare Wirkung Gottes auf die Seele, wodurch dieselbe zum Guten angeregt und gekräftigt wird. Wie viel nun zum Guten der freie Wille, und wie viel die Gnade dazu beitrage, darüber finden wir keine durchgreifende Bestimmungen: indeß darin kommen doch alle Kirchenväter vor Augustinus überein, daß der Anfang des Guten von dem freien Entschlusse des Menschen ausgehen müsse, welcher dann von der Gnade unterstützt werde. Daß die Buße vor der Gnade hergehe, sagt Ambrosius ausdrücklich (Epp. lib. IX. Ep. 76: praecedit poenitentia, sequitur gratia. — debet enim poenitentia prius damnare peccatum, ut gratia possit abolere): eben so lassen auch fast alle Kirchenväter dieser Zeit den Anfang des Glaubens

aus dem freien Willen des Menschen hervorgehen. Cyrillus von Jerusalem sagt Catech. I, §. 3: zu der Gnade sind Gläubige nöthig: wo Gott das gute Gewissen findet, da schenkt er die Gnade. Macarius de libertate mentis: der Mensch müsse seine Seele, so wie der Landmann sein Feld, reinigen, wenn er von Gott den Samen der Gnade erwarte. Chrysostomus hom. XII in ep. ad Hebr.: zuerst müssen wir das Gute wählen; alsdann thut Gott das Seinige. Er kommt unserm Willen nicht zuvor, damit unsere Freiheit nicht leide, wenn wir aber gewählt haben, so gewährt er uns viele Hülfe. — Es finden sich bei diesen Vätern Stellen, wo sie alles dem eigenen Streben des Menschen, und wieder andere, wo sie alles der göttlichen Gnade zuzuschreiben scheinen: jenachdem es ihnen vorkam, daß das Eine oder das Andere gerade der Einschärfung bedürfe. Dabei wird aber immer das Andere vorausgesetzt und gerade deshalb nur nicht berührt, weil es bereits überwiegend einseitig anerkannt war. So sagt Chrysostomus l. c.: Wenn wir alles Gott zuschreiben (in dem Geschäfte unserer Heiligung), so geschieht es nur nach einer gewöhnlichen Redefigur, wie wir z. B. einem Baumeister den Bau des Hauses zuschreiben, weil er das Meiste dabei gethan hat, obgleich auch Andere, z. B. die Arbeitsleute und der Hausherr, dazu beigetragen haben. — Auch die lateinischen Väter vor Augustinus stimmen mit den griechischen ganz darin überein, daß die Buße und der Anfang des Glaubens von dem Menschen selbst ausgehen müsse: Augustinus selbst gesteht sogar (de praedest. Sanctorum c. 3), ehemals den Anfang des Glaubens von dem Menschen selbst abgeleitet zu haben. Nur Ambrosius weicht darin von allen diesen voraugustinischen Vätern ab, daß er (Comm. in Lucam lib. II, c. 14) lehrt, daß Gottes Kraft auch zum Anfange des Guten bei den menschlichen Bemühungen mitwirken müsse. Die Buße ist nach seiner Meinung (s. oben) noch Sache des Menschen allein: dieser muß sein Sündenelend erkennen und be-

klagen. Abhelfen kann er demselben aber nicht allein, sondern gleich bei dem Beginn des Guten — bei dem Glauben — muß ihm die göttliche Gnade zu Hülfe kommen. Er läugnet zwar nicht, daß der freie Wille dabei thätig seyn müsse, gesteht aber der Gnade doch sogleich bei dem Beginn des Glaubens eine Einwirkung zu. Diesen Grundsätzen über das Verhältniß der göttlichen Gnade zu dem menschlichen Willen gemäß hatten diese Väter in Beziehung auf die göttliche Gnadenwahl folgende Meinungen:

1. die göttliche Gnadenwahl stützt sich auf das Vorherwissen Gottes. Gott hat vorhergesehen, welchen Gebrauch die Menschen von ihrer Freiheit und von den ihnen gewährten Hülfsmitteln zum Guten machen würden, und hat sie danach entweder zur Seligkeit vorausbestimmt, oder sie zu strafen beschlossen.

2. Die Erlösung Jesu beschränkt sich nicht auf einen auserwählten Theil der Menschen, sondern Christus ist für alle Menschen gestorben, und wenn nicht alle Menschen durch ihn erlöset werden, so liegt die Schuld davon nur an ihnen. Gott will, daß alle Menschen selig werden, allein er zwingt Niemanden dazu. Um den Widerspruch zu heben, welcher darin zu liegen schien, daß Gott die Seligkeit aller Menschen wollte, und daß doch nicht alle Menschen selig würden, machte zuerst Chrysostomus den nachher in der Dogmatik sehr gewöhnlichen Unterschied zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes (voluntas antecedens et consequens). Chrysostomus in ep. ad Ephes. hom. 1 zu den Worten Eph. 1, 5 *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* sagt: *θέλημα πρῶτον τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας· θέλημα δεύτερον τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι.* Der erste oder vorhergehende Wille ist der, durch welchen Gott im allgemeinen, aber freilich unter gewissen Bedingungen, die Seligkeit aller Menschen will; der zweite oder nachfolgende, durch welchen

er nach der Würdigkeit der Menschen denselben wirklich Seligkeit oder Verdammniß zutheilt.

2. Pelagianisches und Augustinisches System.

Der Hauptgegenstand des Streites zwischen Pelagius und Augustinus war die Frage, wodurch in dem Menschen Glauben und Tugend gewirkt werde.

Pelagius, der dem Menschen noch die ursprünglich ihm anerschaffenen moralischen Vorzüge zuschrieb, gab natürlich dem freien Willen den größten Antheil daran. Daß der Mensch das Gute ausüben könne, so lehrte er, sey ihm allein von Gott verliehen: daß er es aber wolle und wirklich ausübe, das beruhe auf der Freiheit des Menschen selbst. Die Heiden verdankten, lehrte er weiter, ihre Tugend nur ihrer moralischen Natur: die Juden erhielten dazu noch eine neue Unterstützung in ihrem Gesetze, durch welches ihnen eine genauere Kenntniß von Recht und Unrecht gewährt wurde; die Christen endlich empfingen zu diesem allen noch den Beistand der göttlichen Gnade, so daß, wenn der freie Wille das Gute wähle, ihm die göttliche Gnade beistehe. Den Ausdruck Gnade brauchten die Pelagianer in eben der Vieldeutigkeit wie die ältern Kirchenväter: es ist auch nicht zu verkennen, daß sie vorzugsweise die natürlichen moralischen Anlagen und Kräfte, und die Offenbarungen des Christenthums darunter verstanden; indeß wenn Augustinus (de gratia Christi c. 3) ihnen vorwirft, daß sie nichts weiter darunter verständen, so scheint er doch zu weit zu gehen. Nur darin hatte er wohl Recht, daß die Pelagianer nicht wie er die Gnade als unmittelbar auf den Willen einwirkend dachten: sie glaubten vielmehr, daß dieselbe unmittelbar nur auf das Erkenntnißvermögen einwirke, dieses erhelle und aufkläre, und dadurch den Willen kräftige. — Sonach lehnten die Pelagianer jeden Begriff von Gnade, wonach dieselbe bestimmend oder gar zwingend auf den Willen einwirke, ab: alles Gute muß

nach ihnen vom freien Willen ausgehen, der dann von der Gnade unterstützt wird. Dieser freie Wille vermag aber, wenn er ernstlich ist, alle Sünden zu vermeiden, wie es denn auch wirklich Menschen ohne Sünden gegeben hat. Die Pelagianer legten auf diese Möglichkeit, alle Sünden zu vermeiden, deshalb einen hohen Nachdruck, weil, wie sie sagten, die Sünde gar nicht zugerechnet werden könnte, wenn sie sich nicht vermeiden ließe. — Es ergibt sich von selbst, daß die Pelagianer eben so wie die frühern Kirchenväter die Vorherbestimmung zur Seligkeit nur auf das Vorherwissen Gottes gründeten.

Augustinus dagegen konnte bei dem Werke der Besserung dem menschlichen Willen gar nichts überlassen, da ja nach seiner Lehre durch den Sündenfall die menschliche Natur durchaus verderbt, der freie Wille vernichtet, und nur die Freiheit zu sündigen zurückgeblieben seyn sollte. Nach diesen Annahmen konnte alles Gute in dem Menschen nur von Gott kommen, und so lehrte Augustinus über die Wirkung der göttlichen Gnade im Menschengeschlechte folgendes. Nachdem das ganze Menschengeschlecht durch den Sündenfall zu einer verderbten Masse (massa perditionis) geworden ist, kann nur Gott den einzelnen Menschen aus dieser Verderbniß und Verdammniß erretten. Der einzige Weg zu dieser Errettung ist die Erlösung durch Christum, denn ohne Christum giebt es kein Heil für die Menschen. Aber der Mensch kann sich nicht selbst diese Erlösung aneignen, sondern alles, was dazu nöthig ist, muß die göttliche Gnade in ihm wirken. Die Gnade ist es, welche in ihm Buße hervorbringen, auch den Anfang des Glaubens wirken, und Liebe zu Gott entzünden muß, und welche dadurch den Willen wieder frei macht, so daß derselbe nun auch wieder das Gute wollen kann. Die Taufe verleiht zwar volle Vergebung der Sünden, auch der Erbsünde: aber obgleich durch die Taufe die Schuld der Erbsünde vernichtet wird, so bleibt die letztere doch als Sünd-

haftigkeit, als Fleischeslust zurück, die den Menschen von neuem in das Verderben führt, wenn ihm die göttliche Gnade nicht fortwährend bleibt. Die Gnade ist auch dem gebesserten Menschen immerfort unentbehrlich, so daß er ohne sie gar keine gute Handlung verrichten, und den Verführungen des Teufels nicht widerstehen kann. Kurz die Gnade wirkt in dem Menschen alles Gute, sowohl den Anfang als den Fortgang desselben: der Mensch kann sie sich weder verdienen, noch, wenn sie ihm verliehen ist, ihr widerstehen: sie wirkt in ihm insuperabiliter et indeclinabiliter. Diese Wirkungen der Gnade, wodurch aus dem Sünder ein Gerechter wird, begreift Augustinus unter dem Ausdrucke justificatio, so daß derselbe die Vergebung der Sünden und die Heiligung umfaßt. Augustin. opus imp. II, 165: Justificat impium Deus, non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum sanctum. Retractt. II, 33: Gratia Dei justificamur, h. e. justi efficimur.

Allerdings wird der Mensch einst nach seinem Glauben und nach seinen Werken gerichtet werden, da aber beides Geschenk Gottes ist, so wird man allein auf Gottes Willen als den Grund der Beseligung der Menschen zurückgeführt. So gründete nun Augustinus den Rathschluß Gottes über die Seligkeit der Menschen nicht wie die frühern Kirchenväter auf das Vorherwissen Gottes, sondern er war ihm eine unbedingte Vorherbestimmung (praedestinatio). Nämlich aus der in Adam verderbten Masse hat Gott von Ewigkeit her beschlossen, Einige durch Christum zu erretten, die Andern dem verdienten Verderben zu überlassen: jenes ohne alle Rücksicht auf Verdienst, da die Menschen ohne die göttliche Gnade sich gar kein Verdienst erwerben können. Den Erwählten theilt er seine Gnade mit, macht sie gerecht und heilig und endlich selig: die Verworfenen (reprobati) überläßt er ihrem Schicksale, und da sie von der göttlichen Gnade entblößt nicht an=

ders als sündigen können, so fallen sie nothwendig der Verdammniß anheim, ohne daß Gott Urheber des Bösen in ihnen wäre. Niemand darf sich darüber beschweren, wenn er die göttliche Gnade nicht empfängt und also der Verdammniß anheimfällt. Alle Menschen haben durch Adams Sünde die Verdammniß verdient: und es ist also nicht Ungerechtigkeit, wenn ein Theil derselben überlassen bleibt, sondern es ist Gnade, wenn einige derselben ohne ihr Verdienst entrissen werden. Wenn ein Gläubiger mehrere Schuldner hat, so kann er ohne Ungerechtigkeit dem Einen die Schuld erlassen, und von dem Andern dieselbe einfordern: beides hängt von der Willkür des Gläubigers, nicht des Schuldners ab. Die Menschen sind nun alle Schuldner der Gerechtigkeit Gottes, und es hängt von dieser ab, jene Schuld zu erlassen oder zu bestrafen.

Nach diesem Systeme kam die Erlösung durch Christum nur den Erwählten zu Gute, und so behauptete auch Augustinus, daß Christus nicht für alle Menschen, sondern nur für die Auserwählten gestorben sey. Auf die Frage, warum der Eine erwählt, der Andere verworfen werde, antwortet Augustinus mit Hinweisung auf die Unbegreiflichkeit Gottes. Auf die andere, warum Gott nicht Alle erwähle und befreie, erwidert er, damit an dem Schicksale der Verworfenen die Erwählten sehen sollten, was auch sie verdient hätten, um zu erkennen, daß sie ihre Seligkeit allein der Gnade Gottes verdankten; dann damit neben der Güte auch die Gerechtigkeit Gottes sich offenbare. Und in dieser Beziehung scheut er sich nicht, es auszusprechen, daß die Verworfenen nur zum Nutzen der Erwählten geboren seyen (contra Julianum V, 4: vasa irae facti sunt, ad utilitatem nascuntur electorum).

Die Theorie des Augustinus von der Gnade und Prädestination ging so nothwendig aus seiner Lehre von der Erbsünde hervor, daß, wenn diese bewiesen war, jene keine andere Beweise bedurfte. Nichtsdestoweniger berief sich Augusti-

nus auf viele biblische Stellen, in denen er auch jene Lehren deutlich ausgesprochen fand. Für seine Lehre von der Gnade führte er alle die zahlreichen biblischen Stellen an, in welchen die Gesinnungen und Handlungen des Menschen unmittelbar auf Gott als den Urheber zurückgeführt werden. Pelagius deutete dagegen diese Stellen meistens auf eine mittelbare Wirkung der Gottheit, durch Offenbarung, Leitung der menschlichen Schicksale, rc. z. B. Röm. 8, 14: quicunque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei (Pelagius: welche es verdienen, sich würdig machen, vom heil. Geiste geleitet zu werden rc.). 2. Cor. 3, 5: non sumus idonei cogitare aliquid tamquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est (Pelagius deutete dieß von dem außerordentlichen Beistande Gottes, den die Apostel genossen, ohne welchen dieselben die ganze Welt nicht hätten erretten können). Phil. 1, 29: vobis donatum est pro Christo, non tantum ut credatis, sed etiam ut patiamini (Pelagius: die Gelegenheit des Glaubens ist von Gott geschenkt worden). Phil. 2, 13: Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate (Pelagius: das Wollen bewirkt Gott durch seine Belehrungen und Verheißungen, durch welche er den menschlichen Willen anregt).

Für den ewigen unbedingten Rathschluß Gottes berief sich Augustinus besonders auf Röm. 9 namentlich auf v. 16: Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, und v. 18: Cujus vult miseretur, et quem vult obdurat. Und so wiederholt er unzähligemal in seinen Schriften gegen den Einwurf, daß Gott ungerecht handle; wenn er, ohne daß ein Unterschied der Würdigkeit stattfinde, Einige erwähle, und die Andern der Verdammniß überlasse, die Worte Röm. 9, 20: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? numquid dicit figmentum ei qui se finxit, ut quid me fecisti sic? aut non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam? und Röm. 11, 33:

o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus! Am ausführlichsten unter den Pelagianern ging Julianus darauf ein (s. Augustini opus imperf. adv. Jul. I, c. 131 ss.), Röm. 9 so zu deuten, daß es aufhörte, für den Augustinus zu beweisen. Er geht davon aus, daß Paulus hier sich bemühe, den Juden zu zeigen, wie es mit der Gerechtigkeit Gottes wohl übereinstimme, daß Gott zuerst die Juden ausgezeichnet habe, und nun auch die Heiden an den Segnungen des Christenthums theilnehmen lasse. Denn es stehe in Gottes Macht, eine Veränderung mit den Völkern vorzunehmen, so daß er verwerfe, welche er wolle. Darauf lasse er einen Juden den Einwurf machen v. 18: So könne also von dem Willen des Menschen nichts gefordert werden, da Gott sich erbarme, wessen er wolle, und verwerfe, welche er wolle. Die Antwort des Apostels aber „Mensch wer bist du rc.“ enthielte einen Vorwurf für den Juden, der fälschlich aus den Worten des Apostels etwas ableite, was die Gerechtigkeit Gottes untergrabe. Der Sinn der Worte sey: „Wenn dem also auch wäre, wie du ersinnest, so sollst du dich doch dehmüthig unterwerfen, nicht aber mit Gott rechten wollen?“ Dann aber weise Paulus auch die Gerechtigkeit Gottes nach, indem er ausdrücklich sage, daß die Gefäße, welche zur Ehre oder Unehre gemacht seyen, dieß zur Belohnung oder Bestrafung des eigenen Willens empfingen. — Ein vorzügliches Gewicht legte Augustinus noch auf die Stelle Eph. I, 4. 5: elegit nos in Christo ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate, praedestinans nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum placitum voluntatis suae. Pelagius erklärt dagegen diese Stelle von einer bedingten Vorherbestimmung, die also mit der Freiheit des menschlichen Willens in keinem Widerspruche stehe: „Gott habe uns auserwählt, daß wir unter der Bedingung, daß wir uns dessen durch eigene Kraft

würdig machten, der Beseligung des Christenthums theilhaftig werden sollten."

Den Pelagianern konnte es an Vorwürfen gegen das augustinische System von der Gnade und Prädestination nicht fehlen. Sie warfen ihm ein, daß nach demselben alle Gebote und Verbote zwecklos seyen, weil ja das Gute nicht von dem Menschen selbst, sondern von der Gnade abhange. Augustinus giebt das letzte zu, setzt aber den Nutzen der Gebote und Verbote darein, daß sie den Menschen von seiner Ohnmacht überzeugen, und das Bedürfniß der Gnade recht fühlbar machen. — Ferner beriefen sich die Pelagianer darauf, daß auch Ungläubige, auch Heiden manche Tugenden hätten, die doch allein aus ihrem freien Willen herzuleiten wären. Dagegen läugnet Augustinus bei den Heiden alle wahre Tugend, weil diese nur aus dem Glauben und der Liebe zu Gott ausfließen könne. Die Heiden können äußerlich gesetzmäßige Handlungen begehen, aber denselben liegen unreine Triebfedern zum Grunde, und so können sie nicht für Tugenden gelten. — Endlich warfen die Pelagianer ein, daß die heil. Schrift oft gute Handlungen dem freien Willen zuschreibe, und daß ihr darin nicht nur die ältern Kirchenväter, sondern auch Augustinus selbst in seinen frühern Schriften nachgefolgt seyen. Augustinus bemerkte dagegen, daß diese Ausdrücke nur von dem Willen zu verstehen seyen, der durch die Gnade vorbereitet und geschickt gemacht sey. Unter den Bibelstellen, welche die Pelagianer insbesondere für sich anführten, sind auszuzeichnen: Prov. 16, 1 Hominis est praeparare cor, et a Domino responsio linguae. Matth. 7, 7. Petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis, aus welchen Stellen sie zu beweisen suchten, daß der Mensch erst für das Gute empfänglich seyn müsse, ehe ihm die göttliche Gnade ertheilt werde. Dagegen behauptete aber Augustinus, daß jenem Vorbereiten, Suchen und Anklopfen schon die Gnade vorhergegangen seyn müsse, so daß dasselbe erst eine Folge und Wir-

kung der Gnade sey. — Am meisten setzte den Augustinus noch die Stelle 1 Tim. 2, 4 qui omnes vult homines salvos fieri in Verlegenheit. Dieß zeigt sich darin, daß er sehr verschiedene Erklärungen von derselben giebt, die aber sämmtlich höchst unnatürlich und gezwungen sind. So will er bald, omnes sey s. v. als multos, oder omnis generis, bald will er den Nachdruck auf vult gelegt haben in dem Sinne: Alle Menschen, welche selig werden, werden es dadurch, daß Gott es will.

3. Schicksale der Lehre nach Augustinus.

In der griechischen Kirche blieb man bei der ältern Lehre von Gnade und Prädestination, ohne sich durch das augustinische System irre machen zu lassen. Man hielt fest, daß der Mensch zu seiner Besserung und Heiligung eben so des freien Entschlusses zum Guten als der göttlichen Gnade bedürfe, und leitete fortwährend die göttliche Vorherbestimmung von dem göttlichen Vorherwissen ab.

Auch die Semipelagianer stimmten darin mit den Griechen überein, daß der Mensch zum Guten eben so sehr des freien Willens, als der göttlichen Gnade bedürfe, schlugen aber in der Art, wie sie das Zusammenwirken beider bestimmten, einen Mittelweg zwischen dem augustinischen Systeme und der alten Kirchenlehre ein. Cassianus nimmt nämlich an, daß der Anfang des Guten bald von Gott, bald von dem Menschen komme. Zuweilen sey es Gott, welcher zuerst bei uns gute Gedanken und Vorsätze aufrege, doch ohne dadurch den Menschen zu zwingen, sondern so, daß der freie Wille ihm entgegenkommen müsse, wenn der Mensch gut werden solle. Zuweilen thue aber auch der Mensch die ersten Schritte, und dann komme ihm Gott mit seinem Beistande entgegen. Sonach blieb also der freie Wille immer ein nothwendiges Element, aus dem die menschliche Tugend hervorging: die Lehren des Augustinus von einer unbedingten Gnadenwahl, von der völligen Unfähigkeit des Menschen zum Guten, von der Be-

schränkung der Erlösung Christi auf die Erwählten, und von den unwiderstehlichen Gnadenwirkungen konnten daher von den Semipelagianern nicht angenommen werden. Sie hielten dagegen fest, daß Gott die Seligkeit aller Menschen wolle, und daß, wenn jemand verloren gehe, dieß seine eigene Schuld sey, und gegen die Absicht Gottes geschehe. Die Schwierigkeit, wie sich damit das Schicksal der Kinder, welche ohne Taufe starben, und derer, welche ohne ihre Schuld das Christenthum entbehrten, vereinigen lasse, suchten sie durch die Annahme zu heben, daß Gott vorhergesehen habe, daß dieselben durch das Christenthum nicht würden gebessert worden seyn, und deßhalb sie der Verdammniß überlassen habe.

Der Semipelagianismus wurde zwar auf der Synode von Oranges 529 verworfen: aber auch nach dieser Zeit wurde das strenge augustinische System nicht allgemein angenommen, sondern wenn man auch die augustinischen Formeln beibehielt, suchte man doch oft mit ihnen einen mildern Sinn zu verbinden. Junilius de partibus divin. legis II, 15 sagt ausdrücklich, daß Christus zum Heile aller Menschen erschienen sey, und Gregorius v. Tours geht in seinen Wundererzählungen von den Heiligen immer davon aus, daß der Mensch durch freien Entschluß das Gute in sich beginnen müsse, und dann erst von der göttlichen Gnade unterstützt werde. Da man mit so vieler Vorliebe die Lehre von dem Verdienste, welches sich Menschen erwerben könnten, und welches sich die Heiligen erworben hätten, und die Mönche fortwährend erwürben, entwickelte; so mußte man nothwendig den strengen Augustinismus, der dieser Lehre schnurstracks widersprach, aufgeben.

§. 73.

Von den Sakramenten.

Rudelbach's Reformation rc. S. 205.

Das griechische Wort μυστήριον, welches nach dem Vorgange der lateinischen Uebersetzung Eph. 5, 32. 1 Tim. 3,

16. Apoc. 17, 7 von den Lateinern durch sacramentum übersetzt wurde, bedeutete in der Kirchensprache überhaupt das heilige Geheimniß. Beide Begriffe hingen eng mit einander zusammen. Das Geheime in der Kirche war zugleich auch das Heilige, nämlich das, was nicht in der äußern Erscheinung lag, sondern durch dieselbe verhüllt wurde. Daher bedeutete jenes Wort 1. eine unbegreifliche, geheimnißvolle Lehre (z. B. τῆς τριάδος μυστήριον, trinitatis sacramentum. So heißt eine Schrift des Ambrosius: de incarnationis dominicae sacramento. Hier. adv. Vigilant.: omne christiani dogmatis sacramentum; 2. eine geheimnißvolle heilige Handlung, d. i. eine solche, die außer ihrer äußern Erscheinung noch eine geheimnißvolle religiöse Bedeutung und Kraft habe. Für sacramenta findet sich auch bei lateinischen Kirchenschriftstellern in beiden Bedeutungen der Ausdruck sacramenta mysteriorum, sacramenti secreta, sacramenti mysterium, um beide Vorstellungen, die der Heiligkeit und des Geheimnisses, hervorzuheben. Als Sakramente in der zweiten Bedeutung wurden vorzugsweise Taufe und Abendmahl betrachtet: doch war der Sprachgebrauch noch nicht fest bestimmt, und so nennt Augustinus contra ep. Parmeniani II, c. 12. §. 28 auch die Priesterweihe, und de bono conjugali c. 7 die Ehe ein Sakrament. Ferner auch de peccato orig. c. 40 den Exorcismus, die Exsufflatio und die Renuntiatio bei der Taufe, auch die alttestamentlichen Gebräuche circumcisio carnis, sabbatum temporale, neomeniae, sacrificia, atque omnes hujusmodi innumerae observationes (Expos. epist. ad Gal. 3, 19). Er giebt die Erklärung Sermo 272: Dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem: quod intelligitur, fructum habet spiritalem. In evang. Joh. tract. 31, c. 15: Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Dionysius Areopagita de eccles. hierarchia c. 6 zählt sechs Mysterien: Taufe, Abendmahl, Salbung, die geistlichen Weihen, den Mönchsstand, die Religionsgebräuche bei Ver-

storbenen, und dieser Zählung folgen mehrere spätere griechische Kirchenlehrer.

Die Lehre von der Taufe erhielt mehrere nähere Entwickelungen. Als Wirkungen derselben betrachtete man fortwährend die Vergebung aller vorherbegangenen Sünden, die Mittheilung des heil. Geistes, und die Versicherung der Unsterblichkeit: als unerläßliche Bedingungen um dieser Wirkungen durch die Taufe theilhaftig zu werden, forderte man Buße und Glauben. Jene Kraft der Taufe wird daher erklärt, daß sich mit dem Wasser der Geist Gottes verbinde und demselben seine Kraft mittheile. Diese Verbindung wird häufig mit der Verbindung des sichtbaren Körpers und der unsichtbaren Seele im Menschen verglichen. Cyrillus von Alexandrien (comm. in Joannis Evang.) gebraucht den Vergleich: Wie Wasser in einem Kessel über das Feuer gesetzt, die Kraft des Feuers annimmt, so wird das Wasser durch die Wirkung des Geistes in eine göttliche und unaussprechliche Kraft verwandelt (μεταστοιχειοῦται). Der Taufe ging der Exorcismus vorher, um die bösen Geister auszutreiben, die über jeden Ungetauften Gewalt haben sollten. Auf die Taufe folgte die Salbung mit heiligem Chrisma gewöhnlich unmittelbar, die als die Vollendung (τελείωσις) der Taufe betrachtet wurde. Auch von diesem Chrisma oder Oele sagte man, daß in demselben der heil. Geist wirksam sey, und daß es ein Bewahrungsmittel des Körpers und ein Rettungsmittel der Seele sey. Die Griechen nennen diese Salbung auch σφραγίς, die Lateiner signaculum.

Daß die Taufe allein den Zutritt zu den Segnungen des Christenthums eröffne, das war allgemein angenommen. Indeß finden sich darüber verschiedene Meinungen, ob die Wassertaufe so absolut nothwendig sey, daß ihr Mangel in keinem Falle verziehen werden könne. Daß der Märtyrertod einen vollständigen Ersatz der Taufe gewähre, war allgemein angenommen. Die beiden Gregore halten dafür, daß diejenigen,

welche ohne ihre Schuld der Taufe entbehrten, namentlich die Kinder, welche bald nach ihrer Geburt stürben, von Gott weder bestraft, noch mit der ewigen Herrlichkeit belohnt werden würden. Auch Augustinus war anfangs dieser Meinung: nachdem er aber sein Prädestinationssystem ausgebildet hatte, bestand er darauf, daß es zwischen Seligkeit und Verdammniß nichts mittleres gäbe, und daß also auch ungetaufte Kinder der Verdammniß, wenn auch geringern Qualen, anheimfallen müßten; ihre damnatio sey mitissima et tolerabilior (ep. 186, 27). Diese Meinung wurde in der Folge im Abendlande allgemein. Augustinus hielt die Taufe für unbedingt nothwendig zur Seligkeit. Auf den Einwand, daß Christus ja dem einen Schächer das Paradies versprochen habe (Luc. 23, 43), erwiderte er, entweder habe bei demselben die Bluttaufe die Wassertaufe ersetzt, oder er sey mit dem Wasser getauft, was aus Jesu Seite floß, oder er sey vielleicht schon früher getauft (de anima et ejus origine I, 11. II, 14. 16). Dagegen entschied Ambrosius (oratio in obitum Valentiniani), daß bei Catechumenen, welche das Verlangen zur Taufe gehabt hätten, aber vor dem Empfang derselben gestorben wären, jenes Verlangen die Taufe ersetze, und da auch Augustinus sich zu dieser Meinung hinneigte, so wurde sie im Abendlande die gewöhnliche.

Da die Taufe eine vollkommene Sündenvergebung gewährte, welche, wenn einmal die Taufe empfangen war, nur sehr mühsam erworben werden konnte; so wurde dieselbe oft sehr lange, nicht selten bis kurz vor dem Tode aufgeschoben. Diese Sitte, durch welche einer ungezügelten Lebensweise Vorschub geschah, bekämpfen die beiden Gregore und Basilius d. G., insbesondere indem sie auf die Unwürdigkeit derselben aufmerksam machen, und auf die Gefahr, durch solchen Aufschub der Taufe ganz verlustig zu gehen. Nach dem 4. Jahrh. verlor sich auch diese Sitte: im Abendlande besonders in Folge

des augustinischen Systems, welches selbst ungetaufte Kinder der ewigen Verdammniß preisgab.

Die Kindertaufe war schon im 4. Jahrh. gewöhnlich: doch will Gregorius v. Nazianz (orat. XL) in den Fällen, wo keine dringende Gefahr vorhanden ist, ein etwa dreijähriges Alter der Kinder abgewartet wissen, damit sie doch selber etwas bei der Taufe fühlen und antworten können, wenn sie es gleich noch nicht völlig verstehen. Da die griechischen Väter keine Erbsünde annahmen, so konnte ihnen auch der Zweck der Kindertaufe nicht Vergebung der Sünden seyn, wie dieß auch Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Theodoret rc. ausdrücklich erklären: vielmehr blieben bei der Kindertaufe nur die übrigen Wirkungen der Taufe Zweck, die zu erlangenden Kindschaftsrechte durch Christum, um Miterben Christi zu werden. Augustinus dagegen brauchte die Kindertaufe als einen Beweisgrund für seine Lehre von der Erbsünde, indem er davon ausging, daß die Taufe zur Vergebung der Sünden ertheilt werde, daß aber, wenn keine Erbsünde zugegeben würde, in den Kindern auch keine Sünde zu vergeben seyn würde. Er lehrte also, daß durch die Taufe den Kindern die Schuld der Erbsünde erlassen werde. Sofern Glaube die Bedingung des Empfangs der Taufe und der Sündenvergebung war, nahm Augustinus an, daß der Glaube der Taufpathen, (derjenigen, welche die Kinder zur Taufe darbrächten,) die Stelle des den Kindern fehlenden Glaubens ersetze (sermo 351. Ep. 98, §. 7—10). Die folgenden abendländischen Schriftsteller nahmen alle diese augustinischen Vorstellungen an.

Ueber die Gültigkeit der Ketzertaufe dauerte die Verschiedenheit der Meinungen noch lange fort. Im Oriente herrschte im 4. Jahrh. noch die Meinung vor, daß die von Ketzern ertheilte Taufe ungültig sey, und wird von Athanasius, Cyrillus v. Jerusalem und Basilius d. G. offen ausgesprochen. Doch fing man an, mit einzelnen Parteien, die am wenigsten fern von der katholischen Kirche zu stehen schienen, eine Aus=

nahme zu machen. Das Concilium v. Nicäa verordnete, daß die Novatianer ohne Taufe, blos mit Handauflegung aufgenommen werden sollten: die Synode v. Laodicea fügte noch die Photinianer und Tessareskaidekatiten, die zweite ökumenische Synode v. Constantinopel noch die Arianer, Macedonianer und Apollinaristen hinzu. Dagegen mußten alle die, welche von andern Sekten übertraten, die Taufe empfangen, und Timotheus, Patriarch v. Constantinopel (um 510), zählt zu diesen Sekten die Gnostiker, die Manichäer, die Eunomianer, Paulianisten, Sabellianer, Pelagianer, und auch die Photinianer. Anders war es im Occidente. Hier hatte die Synode von Arelate (314) erklärt, daß diejenigen, welche von Ketzern auf Vater, Sohn und heil. Geist getauft worden seyen, nicht wieder zu taufen, sondern mit Handauflegung aufzunehmen seyen. Augustinus gab dieser Vorschrift eine genauere Begründung. Er nimmt an (de baptismo contra Donatist. VI, c. 20 ss.), daß die Gültigkeit der Taufe von den Personen, welche sie verrichten, und deren Meinungen gar nicht abhange, sondern davon, ob sie im Namen der Trinität vorgenommen sey: nur könne die von Ketzern ertheilte Taufe nicht zur Seligkeit führen, wenn man nicht nachher der katholischen Kirche beitrat. Dieses wurde später der in der abendländischen Kirche allgemein geltende Grundsatz.

In Beziehung auf das Abendmahl bleiben im wesentlichen die ältern Vorstellungen über die Elemente desselben ungeändert, obgleich sich schon sehr abergläubische Begriffe über die Wunderkräfte derselben ausbildeten. So ermahnt Cyrillus v. Jerusalem Catech. XXIII §. 22, wenn ein Tropfen von dem heil. Weine an den Lippen hangen bleibe, damit Augen und Stirne zu bestreichen, und sie zu heiligen. So erzählt Augustinus (Opus imp. contra Julian. III, c. 162), daß eine Mutter aus dem heil. Brote ein Pflaster gemacht, dasselbe ihrem Sohne, der mit verschlossenen Augen geboren gewesen sey, auf die Augen gelegt und ihn dadurch geheilt

habe. Die Kirchenväter erklären einstimmig, daß nach der Weihung der Elemente dieselben nicht mehr bloßes Brot und bloßer Wein, sondern Leib und Blut Christi seyen, und sie thuen dieß oft in so starken Ausdrücken, daß man durch dieselben leicht verleitet werden könnte zu glauben, daß sie eine eigentliche Verwandlung geglaubt hätten, um so mehr, da sie auch die Ausdrücke μεταβάλλεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μεταβολή, convertere u. s. w. in dieser Beziehung gebrauchen. Daß sie indeß nicht daran denken, daß die Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes übergehe, das erhellt deutlich:

1. daraus, daß sie die Veränderung, welche durch die Weihung mit den Elementen des Abendmahles vorgehe, vergleichen mit der Veränderung, welche mit dem Wasser in der Taufe und dem Chrisma durch die Weihung erfolge. So sagt Cyrillus v. Jerusalem catech. XXI, §. 3: Wie das Brot im Abendmahle nach der Anrufung des heil. Geistes nicht mehr gemeines Brot, sondern der Leib Christi ist, so ist auch das heilige Oel nach der Anrufung nicht mehr gemeines Oel, sondern ein Wirkungsmittel des heil. Geistes. Dieselbe Vergleichung gebrauchte auch Gregor von Nyssa orat. in baptismum Christi. Chrysostom. in Matth. hom. 83. In allen diesen sinnlichen Elementen der Sakramente, so glaubte man, gehe durch die Weihung eine innere Veränderung insofern vor, als ihnen eine geistige Kraft mitgetheilt werde, ohne daß dadurch ihre Substanz sich irgendwie verändere. Jene innere Veränderung bei der Taufe bezeichnet Cyrillus Alex. in der oben angeführten Stelle in dem Comm. in Evang. Joh. als ein μεταστοιχειοῦσθαι: so ist also auch dieser Ausdruck in Beziehung auf das Abendmahl von jener innern Veränderung zu deuten, ohne daß durch denselben eine Verwandlung der Substanz bezeichnet wird.

2. Die Kirchenlehrer vergleichen fortwährend das Abendmahl mit der Menschwerdung Christi. Sie lehren: eben so

wie sich einst der Logos mit dem Fleische vereinigte, so vereinigt er sich noch jetzt durch die Consecration im Abendmahle mit dem Brote und Weine, und eben durch diese Verbindung wird Brot und Wein zu dem Leibe und Blute des Logos. Am ausführlichsten entwickelt Gregorius Nyssenus orat. catechet. c. 37 diese Vergleichung: sie liegt aber bei allen Kirchenvätern zum Grunde, und wird von ihnen mehr oder weniger deutlich oft angedeutet. Da nun durch die Vereinigung des Logos mit dem Fleische das letztere nicht verwandelt wurde, so wird durch jene Vergleichung auch festgestellt, daß Brot und Wein keine substanzielle Verwandlung im Abendmahle erführen.

3. Dieß wird auch von mehreren Kirchenvätern ganz ausdrücklich gesagt, indem sie aus der Abendmahlslehre gegen die Monophysiten einen Beweis entnehmen, daß die beiden Naturen Christi nach der Vereinigung unverändert und unvermischt seyen. Wenn auch der Brief des Chrysostomus an den Cäsarius zweifelhaft ist, so findet sich doch darüber eine ganz deutliche Stelle in Theodoreti Eranistes dial. II, wo derselbe sagt, daß der Leib Christi bei der Vereinigung mit dem Logos eben so seine Natur behalte, wie im Abendmahle Brot und Wein nach der Consecration zwar Leib und Blut Christi hießen, jedoch ihre irdische Natur nicht veränderten. Nicht minder deutlich ist eine Stelle des römischen Bischofs Gelasius de duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium. „Die Sacramente des Leibes und Blutes Christi seyen etwas göttliches, wir würden dadurch der göttlichen Natur theilhaftig, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Das Abendmahl sey ein Bild des Leibes und Blutes Christi (imago et similitudo corporis et sanguinis Christi). Man könne also von diesem Bilde auf die Beschaffenheit der Person Christi zurückschließen. Wie die Elemente des Abendmahles in ein göttliches Wesen übergingen, ohne doch ihre eigenthümliche Natur zu ändern, so sey es auch mit der

Menschwerdung Christi, dem Hauptgeheimnisse (mysterium principale), welches uns in jenen abgebildet werde (nämlich Fleisch und Blut verbinde sich mit der Gottheit, ohne dadurch seine Natur zu ändern).

4. Die Kirchenväter bezeichnen häufig die Elemente des Abendmahls als *τύπος*, *ἀντίτυπος*, figura, signum des Leibes und Blutes Christi. Sie nennen dieselben nämlich bald Fleisch und Blut schlechthin, weil dieselben eben so wie früher der menschliche Körper mit dem Logos vereinigt sind: Zeichen des Fleisches und Blutes aber in Beziehung auf den menschlichen Körper des Logos, der sie nicht selbst sind, sondern den sie nur abbilden. In dieser Beziehung heißen die geweiheten Elemente des Abendmahles sacramenta, was Augustinus durch sacra signa erklärt. Und so sagt auch Augustinus contra Adimantum Manich. c. 12: Non enim Dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui. Eben so Ep. 98 ad Bonifacium §. 9: wenn die Sakramente nicht einige Aehnlichkeit mit den Dingen, deren Sakramente sie seyen, hätten, so wären es keine Sakramente. Wegen dieser Aehnlichkeit erhielten sie aber gewöhnlich auch die Namen der Dinge selbst, welche sie abbildeten. So sey auf gewisse Weise das Sakrament des Leibes Christi Leib Christi, und das Sakrament des Blutes Christi Blut Christi. So bezeichnet Augustinus auch in andern Stellen die Elemente des Abendmahles als signum oder figura corporis et sanguinis Christi. Dagegen nahm er wie bei den andern Sakramenten, so auch bei dem Abendmahle eine mit dem heiligen Zeichen verbundene Sache, eine res sacramenti, an, nämlich die darin begründete Vereinigung der Gläubigen unter einander als Glieder eines Leibes unter Einem Haupte Christo. Diese res sacramenti wird mit dem Glauben empfangen, sie ist nicht etwa auf eine physische Weise an das Sakrament geknüpft. Daher unterscheidet Augustinus den äußerlichen und innern Genuß des Abendmahls (manducare intus et foris). Der

letzte wird nur den Gläubigen zu Theil, die Ungläubigen und Unwürdigen empfangen nie das Sakrament des Leibes und Blutes Christi (Sermo 235. 272). Eben so deutlich ist Facundus, B. v. Hermiane († um 570), defensio trium capitulorum lib. IX, c, 5: das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, welches in dem geweiheten Brote und Becher ist, nennen wir seinen Leib und sein Blut, nicht als ob das Brot eigentlich sein Leib sey, und der Becher sein Blut, sondern weil es in sich das Geheimniß seines Leibes und Blutes enthält.

So war also die herrschende Lehre dieser Zeit von den Elementen des Abendmahles die, daß sich mit denselben eben so der Logos verbunden habe, wie einst mit der Menschheit, und daß sie dadurch eine göttliche Kraft empfangen hätten, so daß insofern eine innere Veränderung oder Verwandelung mit ihnen vorgegangen sey. In der africanischen Kirche blieb man bei dieser göttlichen Kraft stehen, ohne deren Ursprung weiter erklären zu wollen. In Beziehung auf den Leib und das Blut, welches Christus bei seiner Menschwerdung angenommen habe, erklärte man Brot und Wein nur für Bilder und Zeichen.

Die alte Vorstellung, daß das Fleisch und Blut des Logos, indem es im Abendmahle von uns genossen und in unser Fleisch und Blut verwandelt werde, dem letztern die Unsterblichkeit mittheile, findet sich auch jetzt bei allen Kirchenvätern. Am ausführlichsten tragen dieselbe Gregor v. Nyssa (orat. catech. c. 37), Chrysostomus und Cyrillus v. Alexandrien vor: sie vergleichen den Leib Christi mit einem Sauerteige, der in unsern Körper gebracht denselben verändere, und ihm Unvergänglichkeit mittheile. Sie nehmen zum Theil ausdrücklich an, daß die Elemente des Abendmahls nicht wie andere Speisen von dem Körper wieder ausgeworfen würden, sondern in unsern Körper auf eine bleibende Weise übergingen (Cyrill. Hieros. catech. XXIII §. 15. Chrysostomi homil. de poenitentia), so daß also auf diese Weise Christus auf eine physische Art

sich mit uns vereinige. Damit hängt zusammen daß der ἄρτος ἐπιούσιος im Vaterunser jetzt gemeiniglich auf Christum und dessen Genuß im Abendmahle bezogen wurde. Tertullianus de orat. c. 6 hatte schon bemerkt, daß eine geistliche Deutung dieser Bitte möglich sey, da Christus unser Brot sey, so daß also dieselbe dahin gerichtet sey, daß wir ungetrennt von seinem Körper verharren möchten. Die Kirchenväter dieser Periode beziehen meistens jenen Ausdruck auf das Abendmahl. Sie sagen entweder, ἐπιούσιος sey so viel als ὁ μέλλων, das Brot des künftigen Lebens, das himmlische Brot, dessen Erstlinge wir im Abendmahle empfangen (Athanasius de assumta natura humana. T. I. p. 607), oder sie erklären es: τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καταστησόμενος, d. i. welches die Substanz unserer Seele nährt und kräftigt (Cyrill. Hieros. cat. mystag. V). Suicer I, 1171. Casaubonus Exercitt. p. 467.

Die alte Vorstellung, daß das Abendmahl ein Opfer sey, wurde in dieser Zeit weiter ausgebildet. Zuerst war dasselbe nur als Dankopfer aufgefaßt, wie Christus es ja εὐχαριστήσας dargebracht hatte. Christus hatte es aber auch zu seinem Gedächtnisse verordnet: so war es also auch eine Erinnerung an das Opfer, welches Christus am Kreuze dargebracht hatte, und von dieser Seite wird es häufig von den Kirchenvätern dargestellt. Daran knüpfte sich nun aber eine andere Vorstellung, welche sich zuerst bei Ambrosius und Chrysostomus findet, und besonders sehr oft von dem letztern ausgesprochen wird, daß das Abendmahl eine Wiederholung des Opfers am Kreuze sey. Es war dieß ursprünglich nur eine rednerische Figur, durch welche die Erinnerung an das Opfer am Kreuze beim Abendmahle stark angeregt werden sollte: die Einbildungskraft sollte gesteigert werden, so daß sie in der Abendmahlsfeier das Opfer am Kreuze sich gleichsam erneuern sähe. Daher kommt Chrysostomus auch oft auf die erste Vorstellung zurück, nach welcher das Abendmahl eine Erinnerung an das Opfer am Kreuze ist, obgleich dieselbe eigentlich sich nicht wohl mit der

andern verträgt. Indeß wie öfter aus rhetorischen Bildern Dogmen entstanden sind, so auch hier: die spätern Kirchenlehrer lehren ausdrücklich, daß im Abendmahle Leib und Blut Christi von neuem Gott zum Opfer dargebracht würden. So spricht Gregor. M. moral. XXII, 26 von einem quotidianum immolationis sacrificium.

Dadurch steigerte sich denn auch die alte Vorstellung, daß Gebete, die beim Abendmahle Gott dargebracht würden, vorzugsweise Erhörung bei ihm fänden, und artete schon im 4. Jahrh. in sehr groben Aberglauben aus. Man glaubte durch das Opfer des Abendmahls und die dabei verrichteten Gebete nicht nur Krankheiten heilen, Landplagen abwenden und böse Geister verjagen zu können: sondern meinte auch Verstorbenen dadurch ein gelinderes Schicksal zu verschaffen, als sie verdient hätten. Diese letztere Meinung erhielt nun besonders eine sehr bedeutende Entwickelung, nachdem die Lehre vom Fegfeuer sich in der abendländischen Kirche ausgebildet hatte. Wie sich auch an die Elemente des Abendmahls grober Aberglaube anknüpfte, und wie besonders das geweihte Brot, welches häufig nach Hause mitgenommen wurde, abergläubischen Misbrauch erfuhr, ist schon oben bemerkt worden.

§. 74.

Geschichte der Lehre von der Kirche.

Die Lehre von der Einheit der katholischen Kirche, außer welcher kein Heil sey, war schon in der vorigen Periode vollkommen ausgebildet, und wurde in der gegenwärtigen von allen christlichen Parteien festgehalten, welche alle Anspruch darauf machten, die wahre katholische Kirche zu seyn. Zu einer nähern Entwickelung der Kennzeichen der wahren Kirche gab im Abendlande besonders die donatistische Spaltung Veranlassung.

Die Donatisten machten mit Nachdruck den Anspruch geltend, daß sie allein die wahre Kirche bildeten, weil sie in ihrer Gemeinschaft keine offenbare Sünder duldeten, und ihre Kirche daher allein auf den Charakter der Heiligkeit Anspruch machen dürfe. Die Glieder der wahren Kirche mußten nämlich nicht nur rechtgläubig, sondern auch von offenbaren Sünden frei seyn. Lade ein Christ solche Verschuldungen auf sich, so müsse er von der Kirche ausgeschlossen werden: duldet aber die Kirche solche unwürdige Mitglieder, ohne Kirchenbuße von ihnen zu verlangen, so wird sie durch die Gemeinschaft mit denselben selber befleckt, sie verliert den nothwendigen Charakter der Reinheit und Heiligkeit, hört auf die wahre Kirche zu seyn, und alle ihre gottesdienstlichen Handlungen sind unkräftig und ohne Werth. Ihr Abendmahl, ihre Taufe und Ordination sind ungültig. Da nun die Donatisten behaupteten, Cäcilianus sey von einem Traditor Felix ordinirt, so erklärten sie nicht nur diese Ordination für ungültig, sondern auch alle Gemeinden, welche mit jenem vermeinten Traditor in Verbindung geblieben wären, für abgefallen von der wahren Kirche. Sie erkannten keine wahre Taufe rc. mehr bei ihnen an, und verlangten, daß diejenigen, welche von denselben zu ihnen überträten, erst die wahre Taufe empfingen.

Die Katholiker läugneten in ihrer Polemik gegen die Donatisten zuerst die Thatsache, daß Felix ein Traditor gewesen sey, widersprachen dann aber auch den Folgerungen, welche aus derselben von den Donatisten gezogen wurden, und den Grundsätzen über die Eigenschaften der Kirche, welche die Donatisten aufstellten. Am ausführlichsten und gründlichsten geschah dies von dem Augustinus in seinen zahlreichen Streitschriften gegen die Donatisten, und zugleich entwickelte derselbe bei dieser Gelegenheit mehrere Theile der Lehre von der Kirche näher als dies bis jetzt geschehen war.

Als Hauptkennzeichen der wahren Kirche stellte Augustinus die Katholicität auf. Die Kirche sey die wahre, welche

über den ganzen Erdkreis verbreitet sey, und welche mit den apostolischen Gemeinden in Verbindung stehe, deren Bischöfe sich in ununterbrochener Reihenfolge bis auf die Apostel zurückführen ließen. Da nun die Donatisten blos auf einen Winkel des Erdkreises eingeschränkt seyen, und mit keiner apostolischen Gemeinde in Kirchengemeinschaft ständen, so könne unter ihnen die wahre Kirche nicht seyn.

Auch den Charakter der Heiligkeit erkannte Augustinus als der wahren Kirche wesentlich an, aber er bestimmte ihn anders als die Donatisten. Er läugnete nämlich, daß durch die Duldung unwürdiger Mitglieder in der Kirche dieser Charakter aufgehoben würde. Er gab zwar zu, daß in der Kirche die Kirchenzucht wirksam bleiben müsse, und in der Regel alle offenbare Sünder ausgeschlossen und zur Kirchenbuße angehalten werden müßten: bemerkte aber, daß in manchen Fällen dieß unausführbar sey, und daß man vieles mit Geduld tragen müsse, um noch ärgere Uebel, z. B. Spaltungen in der Gemeinde, zu verhüten. Er berief sich dabei auf den Ausspruch Jesu, daß man das Unkraut mit dem Weizen zusammen wachsen lassen solle, bis zu dem Tage des Gerichtes; ferner darauf, daß ja auch Jesus den Judas, obgleich er dessen Bosheit kannte, in dem Kreise seiner Apostel geduldet habe. Dagegen behauptete er, daß die Kirche durch die Duldung solcher unwürdigen Mitglieder den Charakter der Reinheit nicht verliere, und half sich dabei durch eine Unterscheidung, welche der später nunter den Protestanten gewöhnlich gewordenen Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche sehr nahe kam. Er sagte nämlich, die Sünder schienen zwar in der Kirche zu seyn, in der That seyen sie aber außer derselben. Denn in der Kirche sey zu unterscheiden der wahre und der scheinbare Körper Christi (corpus verum und permixtum s. simulatum): den ersten bildeten allein die wahren Christen, den letzten die Sünder, welche, obgleich in der Kirche befindlich, dennoch verdammt würden. Diese Sünder seyen in der Kirche eben

so wie böse Säfte in dem menschlichen Körper, welche ungeachtet sie in demselben seyen, doch nicht zu demselben gehörten.

Ferner wurde gegen die Donatisten festgestellt, daß der Werth und die Wirkung der kirchlichen Handlungen ganz unabhängig sey von der Persönlichkeit des sie verrichtenden Geistlichen: daß also die von einem ungläubigen oder durch grobe Sünden befleckten Geistlichen verrichtete Taufe, Ordination 2c. vollkommen gültig seyen und nicht wiederholt werden dürfen. Denn diese Handlungen erhielten ihre Kraft nicht von dem sie verrichtenden Menschen, sondern von dem bei ihnen wirksamen heiligen Geiste, und dieser beweise sich immer wirksam, wenn die Handlung nach den Vorschriften der Kirche vollzogen werde. Demnach sey auch eine von Ketzern nach den kirchlichen Vorschriften vollzogene Taufe gültig, und dürfe nicht wiederholt werden. Aber sie könne freilich keine Vereinigung mit Christo wirken und nicht zur Seligkeit führen, wenn der so Getaufte nicht nachher zur katholischen Kirche übertrete.

Sechstes Capitel.

Geschichte der Lehre von den letzten Dingen.

§. 75.

Von dem Zustande der Verstorbenen bis zur Auferstehung.

Schon Origenes hatte die alte Meinung, wonach alle Abgeschiedenen zunächst in die Unterwelt gelangten, dahin ermäßigt, daß zwar die vor Christo Gestorbenen dorthin gekommen seyen, daß aber die Seelen der frommen Christen in das Paradies oder den Schoß Abrahams gelangten, und diese Meinung fand nach ihm allgemeinen Beifall. Alle Väter dieser Periode nahmen an, daß die Seelen der vor Christo verstorbenen Menschen in der Unterwelt aufbewahrt seyen, bis Chri-

stus dorthin hinabgestiegen sey, und diejenigen Frommen erlöset und mit sich weggeführt habe, welche schon auf Erden an seine Zukunft geglaubt hätten. Im 4. Jahrh. wird auch die Hinabfahrt Christi zur Unterwelt in kirchliche Glaubensbekenntnisse aufgenommen, und sie findet sich zuerst in eusebianischen Formeln, namentlich in der formula Sirmiensis tertia (εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα). Empfohlen wurde dieser Zusatz besonders als Gegensatz gegen den Apollinarismus. Im Anfange des 5. Jahrh. als Rufinus seine expositio in symbolum Apostolorum schrieb, fand er dieselbe in dem römischen und orientalischen Symbolum noch nicht, sondern blos in dem Aquilejischen (descendit ad inferna). Durch dieses Werk des Rufinus wurde jener Zusatz auch in den Symbolen der katholischen Kirche allgemein gemacht.

In Beziehung auf die abgeschiedenen frommen Christen nahm man an, daß sie nach dem Tode in das Paradies oder den Schoß Abrahams gelangten, nachdem Christus diesen Ort ihnen durch seinen Tod eröffnet habe, und zuerst mit dem bußfertigen Schächer in denselben eingegangen sey. Hier sollten dieselben noch nicht zum Genusse der vollen Seligkeit gelangen, die erst nach dem Gerichte, nach der Versetzung in die himmlischen Wohnungen, eintreten werde, aber doch schon einen Vorschmack derselben erhalten. Ambrosius und Augustinus nehmen an, daß die Seelen bis zur Auferstehung in abgelegenen Aufenthaltsörtern (abditis receptaculis) aufbewahrt würden, und dort nach ihrem Verdienste Erquickung oder Qual erführen, um nach dem Gerichte zur völligen Seligkeit oder Verdammniß zu gelangen. Damit steht nicht in Widerspruch, wenn Gregorius v. Nazianz (orat. 10) sagt, daß die Seelen der Frommen alsbald nach dem Tode die Seligkeit empfinden, die ihnen bevorstehe: denn er meint hier nur den Vorschmack der Seligkeit, den allerdings schon das Paradies gewähren sollte. — Neben dem hochgelegenen Paradiese dachte man sich den Abgrund der Gehenna, so daß die Gerechten

aus jenem in diese hinabsehen konnten nach Luc. 15, 20. Dieß ist nun noch jetzt die Lehre der griechischen Kirche. Sie lehrt, daß die abgeschiedenen Seelen vor dem Gerichte zwar ein Vorgefühl des ihnen bevorstehenden Urtheils haben, und an verschiedenen demselben angemessenen Orten der Erquickung oder der Qual weilen, daß sie aber erst durch das Gericht zur vollen Vergeltung gelangen.

Angelus de statu hodiern. Graec. p. 560. Loch, das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium. Regensb. 1842.

In der lateinischen Kirche ging aber in diesen Vorstellungen nach Augustinus durch die Ausbildung der Idee vom Fegefeuer eine große Veränderung vor. Von den alexandrinischen Kirchenlehrern war schon früher die Vorstellung von einem Reinigungsfeuer (πῦρ καθάρσιον) bei dem Weltgerichte aufgestellt und namentlich von dem Origenes näher entwickelt worden. Dieses Feuer sollte alle Unreinigkeiten, welche den Menschen noch anklebten, wie Schlacken wegschmelzen, und dieselben zur Theilnahme an der himmlischen Seligkeit reinigen. Diese Vorstellung wurde insbesondere durch das Ansehen des Origenes verbreitet, und findet sich auch in dieser Periode bei Hilarius v. Pictavium, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Der letzte äußerte nun aber an mehreren Stellen seiner Schriften die Vermuthung, daß ein solches Reinigungsfeuer schon in der Zeit zwischen dem Tode und dem Weltgerichte stattfinden möge. Er verweiset auf Matth. 12, 32, wonach die Lästerung des heil. Geistes weder in diesem noch in dem zukünftigen Leben vergeben würde, und schließt daraus, daß einige Sünden noch nach dem Tode, aber vor dem Weltgerichte abgebüßt werden können, daß also in dieser Zeit noch gewisse zeitliche Strafen (temporariae poenae) stattfänden. Eben dahin deutet er den Ausdruck 1. Cor. 3, 15: selig werden wie durch das Feuer: er versteht ihn von den unvollkommenen Christen, die zwar Christum, aber auch das Irdische geliebt haben, und daher durch zeitliche Strafen nach dem Tode

noch gereinigt und für den Genuß der himmlischen Seligkeit geschickt gemacht werden müssen. Uebrigens trägt Augustinus diese Meinung von Reinigungsstrafen nach dem Tode in allen Stellen, wo er davon redet, ausdrücklich nur als Vermuthung vor. So gebraucht er in den Quaestiones ad Dulcitium §. 13 dabei die Formel: incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest. De civ. Dei XXI. c. 26: non redarguo, quia forsitan verum est. Das große Ansehen, welches Augustinus in der abendländischen Kirche sich erwarb, hatte indeß die Folge, daß dasjenige was er als Vermuthung aufgestellt hatte, bald nach ihm als gewiß angesehen und geglaubt wurde. Vorzüglich wurde diese Lehre von einem Reinigungsfeuer (purgatorium) durch Gregor d. G. in der abendländischen Kirche verbreitet. Er entnimmt dieselbe und die Gründe, mit welchen er sie beweiset, offenbar aus des Augustinus Schriften, giebt ihr aber dadurch eine größere Eindrücklichkeit für die Menge, daß er in seinen Dialogen eine Menge Erzählungen von abgeschiedenen Seelen mittheilt, die den Lebenden erschienen, ihre Qualen geschildert, und um Hülfe durch Gebet und Darbringung des Abendmahlsopfers für sie gebeten, auch nachher bezeugt hätten, daß ihnen durch diese geleistete Hülfe Erlösung zu Theil geworden wäre. Gregor d. G. bezeichnet diese Reinigungsstrafen im allgemeinen zwar durch purgatorius ignis, beschränkt sie doch aber nicht auf Feuerstrafen, obgleich er sie als sinnlich eindrückliche Strafen schildert.

Durch diese Lehre vom Fegfeuer wurden nun die Vorstellungen von dem Zustande der Abgeschiedenen im Abendlande sehr verändert. Man hatte immer angenommen, daß die Märtyrer, die durch ihr Blut von allen Sünden rein gewesen seyen, unmittelbar nach ihrem Tode in den Himmel und zum Anschauen Gottes gelangen würden. Eben das hatte man später auch von den andern Heiligen, von den Mönchen, die, wie man glaubte, auch sündenrein die Welt verließen, geglaubt. Sonach waren also für die übrigen Verstorbenen nur die Fle-

cken der Sünde, mit denen sie noch behaftet waren, das einzige Hinderniß in den Himmel einzugehen. Nachdem man nun jetzt im Abendlande unmittelbar nach dem Tode Reinigungsstrafen annahm, so war es consequent, die Seelen, nachdem sie durch dieselben völlig gereinigt waren, sogleich und noch vor dem Weltgerichte in den Himmel aufsteigen zu lassen. Und so lehrt denn auch Gregor d. G., daß die Seelen, welche ganz rein von dieser Welt abscheiden, sogleich in den Himmel eingehen; diejenigen aber, welche noch mit geringeren Sünden befleckt seyen, erst dann, wenn sie durch längere oder kürzere Reinigungsstrafen von denselben gereinigt worden seyen.

Gebete für die gestorbenen Christen, insbesondere beim Abendmahle, waren schon seit dem 2. Jahrh. üblich gewesen. Sie waren daher entstanden, daß man es als einen Zweck der Abendmahlsfeier erkannte, sich der Gemeinschaft mit allen Gläubigen, und so auch der fortdauernden Gemeinschaft mit den abgeschiedenen Gläubigen bewußt zu werden, da die letztern ja nicht aufhörten zu dem Körper zu gehören, dessen Haupt Christus war. So betete man wie für die lebenden Christen so auch für die abgeschiedenen; und zwar auch für die Märtyrer. Diesen konnte man durch Gebete nicht mehr zu nützen meinen: indeß in Beziehung auf die andern Abgeschiedenen knüpfte sich bald die Idee an diese Gebete, daß dieselben Nutzen von jenen Gebeten hätten. Sie findet sich zuerst bei dem Tertullian. Die Bestimmungen darüber, welchen Nutzen sie gewährten, richteten sich natürlich nach den Vorstellungen von dem Zustande der Verstorbenen. So lange man glaubte, daß dieselben in der Unterwelt, oder nach der spätern Meinung in dem Paradiese; bis zum Gerichte aufbewahrt würden in verschiedenen Zuständen, die, ihrer moralischen Beschaffenheit angemessen, ihnen von ihren künftigen Schicksalen einen Vorgeschmack gäben: so lange meinte man, daß durch jene Gebete eine Verbesserung dieses Zustandes bewirkt werde, daß die Abgeschiedenen dadurch stufenweise zu ei-

nem glücklicheren Daseyn gefördert würden. So nimmt Tertullian de monogamia c. 10 an, daß dadurch den Todten eine Erquickung und eine frühere Auferstehung verschafft werde. Den sittlichen Nachtheil dieser Vorstellung bemerkte schon Aërius, Presbyter zu Sebaste (um 360). Er wollte diese Gebete abgestellt haben, weil sie zu dem Wahne veranlaßten, als ob die mangelnde Frömmigkeit durch solche Gebete der Angehörigen nach dem Tode ersetzt werden könne. Dessenungeachtet dauerten die Gebete für die Verstorbenen fort: für die Märtyrer und Heiligen, wie Epiph. haer. 75 §. 7 bemerkt, um anzudeuten, daß auch die besten Menschen tief unter Christo ständen, und des göttlichen Erbarmens bedürften; für die übrigen abgeschiedenen Christen in der Meinung, daß denselben dadurch Hülfe, Trost und Verzeihung geringerer Sünden erlangt werde, doch mit der Einschränkung, daß man glaubte, ganz Lasterhafte, welche die Verdammniß verdient hätten, würden keinen Nutzen davon haben. Augustinus brachte in diesen Gebeten zuerst dadurch eine Aenderung hervor, daß er es unschicklich fand, für einen Märtyrer zu beten, da man vielmehr sich demselben zur Fürbitte empfehlen müsse (Sermo 17: injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari), und so hörten diese Gebete im Abendlande allmählig auf; im Morgenlande dauerten sie noch längere Zeit hindurch fort. Dagegen erhielten die Fürbitten für die andern Verstorbenen einen neuen Schwung im Abendlande, nachdem sich hier die Lehre vom Fegfeuer ausgebildet hatte. Denn man nahm jetzt hier an, daß durch diese Fürbitten, insbesondere durch die bei der Abendmahlsfeier dargebrachten, die Reinigungsstrafen des Fegfeuers abgekürzt würden, und den Abgeschiedenen schneller zum Genusse der himmlischen Seligkeit verholfen werden könne. So erzählt auch Gregor d. G. in seinen Dialogen viele Beispiele, daß abgeschiedene Seelen durch Gebete der Gläubigen und durch Darbringung des Abendmahlsopfers für sie aus ihrer Qual erlöset worden seyen. Von

dieser Vorstellung war die natürliche Folge, daß jetzt das Abendmahlsopfer weit häufiger als sonst, und oft blos zu dem Zwecke, den leidenden Seelen beizuspringen, wiederholt wurde.

In Beziehung auf die Frage, ob abgeschiedene Seelen noch auf Erden erscheinen könnten und wirklich erschienen, erklärte sich die herrschende Meinung stets für die Bejahung. Insbesondere stützte sich die Heiligenverehrung bei ihrer Entstehung auf die Ansicht, daß die Seelen der Heiligen noch ihre Gräber und ihre irdischen Ueberreste umschwebten, sich überall hinbegeben könnten, wohin sie wollten, und daher insbesondere in den Kreisen ihrer Verehrer verweilten und deren Wünsche und Bitten vernähmen, wie dieß Gregorius v. Nazianz, Hieronymus und Sulpicius Severus annehmen, auch Basilius de vera virginitate, Theodoretus de curandis Graecorum affectionibus lib. VIII. Diese Meinung wurde auch durch Visionen und Träume bestärkt, in denen die Heiligen Einzelnen erschienen, und denselben Mittheilungen gemacht haben sollten. Als zuerst Vigilantius (um 404) es läugnete, daß die Märtyrer bei ihren Grabmälern oder wo sie sonst wollten zugegen seyn könnten, wurde er deshalb von dem Hieronymus sehr heftig bekämpft, und dieser ließ sich in der Hitze des Streites sogar zu dem Schlusse verleiten, daß, da nach Apoc. 14, 4 die Märtyrer dem Lamme überallhin folgten, das Lamm aber überall sey, auch die Märtyrer überall seyn müßten. Anderer Meinung war indeß Augustinus. Er läugnete (de cura gerenda pro mortuis c. 10 ss.), daß die abgeschiedenen Seelen sich noch auf die Erde begäben und den Menschen erschienen, und behauptete, daß dieselben nur dadurch etwas von den Schicksalen der Menschen erführen, daß ihnen Engel oder später Verstorbene davon erzählten. In Beziehung auf die Märtyrer will er zwar nicht geradezu dem herrschenden Volksglauben widersprechen: aber er giebt offenbar der andern Meinung den Vorzug, daß die Märtyrer nur im Allgemeinen für die hülfs-

bedürftigen Menschen beten, ohne die Wünsche und Bitten der Einzelnen zu kennen, daß aber Gott jener Fürbitte der Märtyrer wegen der Menschen Bitten, so weit er es für gut finde, erhöre, und durch die Vermittlung der Engel gewähre. In Beziehung auf die Wunder, welche durch die Märtyrer gewirkt werden, läßt Augustinus es zwar auch dahin gestellt seyn, ob sie durch die Gegenwart der Märtyrer, oder durch Engel an deren Stelle bewirkt werden, ist aber selbst ohne Zweifel der zweiten Meinung, und glaubt auch, daß in den Erscheinungen der Heiligen eigentlich Engel in der Gestalt derselben erschienen. So weiß Augustinus die Anrufung der Märtyrer, die Wirksamkeit ihrer Fürbitte und die wunderbare Hülfe, welche dieselben in einzelnen Fällen geleistet haben sollten, von der Meinung, daß sie selbst auf Erden gegenwärtig seyn und erscheinen könnten, unabhängig zu machen. In seinen Predigten tastet Augustinus die gewöhnliche Meinung nicht an, um nicht in Beziehung auf Märtyrerverehrung irre zu machen, z. B. Sermo 316 al. 94 de diversis: Ambo (Paulus et Stephanus) ibi vos videtis, ambo modo sermonem nostrum auditis, ambo pro nobis orate. Eben so wie Augustinus verwirft auch Chrysostomus die Meinung, daß die Seelen der Verstorbenen auf Erden umherirren können, als abgeschmackt (Hom. 29 in Matthaeum). Doch konnte das Ansehen dieser Männer eine Meinung, die bereits unter den Volke allgemein verbreitet war, und in dem menschlichen Hange zum Wunderbaren eine feste Wurzel hatte, nicht verdrängen. So bewies der Presbyter Eustratius in Constantinopel um 580 in einer Schrift über den Zustand der Verstorbenen, daß die Seelen der Menschen, namentlich der Heiligen, wirklich selbst erschienen, und Gregors d. G. Dialogen sind voll von Erzählungen solcher Erscheinungen. Gregor. Moral. XII, c. 19 sagt von den Seelen der Seligen: quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quia foris sit aliquid, quod ignorent.

§. 76.

Lehre von dem Chiliasmus und der Auferstehung.

Durch die origenistische Schule war der Chiliasmus zwar aus der Vorstellungsweise der meisten Gebildeten und der ausgezeichnetern christlichen Lehrer verschwunden, und Apollinaris ist unter den letztern der Einzige, welcher im 4. Jahrh. noch einen sinnlichen Chiliasmus lehrte: dagegen erhielt sich derselbe in manchen Ländern unter der großen Menge noch länger. Namentlich scheint dieß in Palästina der Fall gewesen zu seyn: denn Hieronymus (prooem. in libr. XVIII in Jesaiam) sagt, daß die große Menge in diesem Stücke dem Apollinaris folge, und glaubt schon im Geiste vorauszusehen, wie Viele mit Wuth gegen ihn, der den Chiliasmus verwerfe, erfüllt werden würden. — Mit dem Chiliasmus fiel auch die Lehre von einer zwiefachen Auferstehung. Augustinus erklärt daher die erste Auferstehung, von welcher Apoc. 20, 5 die Rede ist, von der Befreiung der Seele von der Herrschaft der Sünde in diesem Leben (de civ. Dei XX c. 7).

Auch die Auferstehungslehre der griechischen Kirchenlehrer des 4. Jahrh. hatte, obgleich sie nicht ganz die des Origenes war, doch nach dem Vorgange derselben die verfeinerte Gestalt festgehalten, in welcher jene Lehre bei dem Paulus erscheint. Gregorius v. Nazianz und Basilius d. G. unterscheiden den zu erwartenden Körper von dem groben Fleische, welches jetzt die Seele beschwere, obgleich sie festhalten, daß jener aus diesem gebildet werde. Am ausführlichsten erklärt sich Gregorius v. Nyssa über diesen Gegenstand (de anima et resurrectione). Nach ihm sind in dem menschlichen Körper theils flüchtige, theils bleibende Theile. Die ersten sind in einem beständigen Wechsel begriffen: und die letzten werden einst mit der Seele wieder verbunden werden. Bei dieser Auferstehung werden die Menschen in ihren ursprünglichen Zustand,

wie sie aus Gottes Schöpferhand kamen, wiederhergestellt werden: und es wird alsdann weder Kindheit noch Alter, weder Krankheit noch Beschwerde des Körpers stattfinden. Alle Unvollkommenheiten des Körpers werden gleich einem Kleide von Fellen ausgezogen werden. (Das Bild ist von Origenes entlehnt, der die Röcke von Fellen, welche den Menschen nach dem Sündenfalle angezogen wurden, von dem fleischlichen Körper deutet.) Aehnliche feinere Vorstellungen von dem aufzuweckenden Körper finden sich auch bei Titus v. Bostra, und im Abendlande bei Hilarius v. Poitiers und in den frühern Schriften des Augustinus. Der letzte bezeichnet de fide et symbolo c. 10 die Körper der Auferstandenen als corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritalia, nonnulli autem vocant aetherea.

Gegen diese verfeinerte Auffassung der Auferstehungslehre trat Epiphanius als gegen einen origenistischen Irrthum auf, und drang darauf, daß derselbe Körper mit denselben Gliedern wieder auferstehe, ohne irgend eine andere Veränderung als daß das Fleisch unsterblich werde. Hieronymus hatte bis dahin die feinere Ansicht von der Auferstehung bekannt, und z. B. angenommen (Comm. in Eph. 5, 32), daß nach der Auferstehung kein Geschlechtsunterschied stattfinden, sondern die Menschen wie Engel seyn würden. Indeß wie er jetzt überhaupt auf die Seite des Epiphanius gegen die Origenisten trat, so fing er jetzt auch an zu behaupten, daß dasselbe Fleisch mit denselben Gliedern auch den Geschlechtsgliedern, mit denselben Haaren und Zähnen (diese ergeben sich ihm aus dem stridor dentium der Verdammten) wieder auferstehen werde, obgleich die Auferstandenen weder essen noch heirathen würden (Apologia contra Ruf.). So wie jetzt die origenistischen eigenthümlichen Lehren sämmtlich als häretisch verworfen wurden, so ließ man auch jene feinere Auferstehungslehre, die wenigstens für einen Ausfluß aus dem Origenismus galt, überall fahren, und kehrte zu der gröbern Auffassung derselben zurück.

So findet sich dieselbe auch in den spätern Schriften des Augustinus. Er lehrt, daß alle die Materie, welche in diesem Leben zu einem menschlichen Körper gehört hat, bei der Auferweckung, wohin sie auch zerstreut worden seyn möge, wieder versammelt, und zu demselben Körper wiederhergestellt werden werde: nur daß nicht gerade jeder Theil der Materie wieder zu demselben Gliede verwandt würde, dem er früher angehört hätte, da ja eine Misgestalt entstehen würde, wenn alle abgeschnittene Nägel wieder zu den Nägeln und die Haare wieder zu den Haaren kämen: wenn sich für einen Theil des Körpers Ueberfluß ergäbe, so würde derselbe an andern Orten des Körpers eingefügt. Auf die Schwierigkeit, wem die Materie angehören werde, die nach einander mehreren Körpern einverleibt gewesen sey, z. B. in dem Falle wo ein Mensch Menschenfleisch gegessen habe, antwortet er., daß dieselbe dem Körper zufallen werde, dem sie zuerst angehört habe. Die menschlichen Körper würden mit dem Geschlechtsunterschiede hergestellt werden, obgleich Heirathen nicht mehr stattfinden würden. Von allen Verunstaltungen und Gebrechen würden sie frei seyn. Augustinus ist der Meinung, daß alle Körper von einer Größe seyn, und die Gestalt des männlichen Alters von etwa 30 Jahren erhalten würden, weil es Eph. 4, 13 heiße, daß wir alle einst zu dem Maße des vollkommenen Alters Christi gelangen sollten, de civ. Dei XXII, c. 14; daß also Kindern die Gestalt ertheilt werden würde, die sie, wenn sie erwachsen gewesen wären, gehabt hätten: jedoch will er gegen diejenigen nicht streiten, die meinen, daß Kinder als Kinder, Greise als Greise erweckt werden, wenn man nur alle Schwäche des Körpers und Geistes sich wegdenken wolle (Enchirid. ad Laurent. c. 89—91; de civ. Dei XXII c. 12 ss.). Diese Bestimmungen beziehen sich auf die Körper der Frommen: in Beziehung auf die Körper der Gottlosen hielt man vorzüglich nur fest, daß sie unzerstörbare Körper bekommen

würden, welche die Strafen der Verdammniß auszuhalten fähig wären.

In der abendländischen Kirche wurde die Lehre des Augustinus auch über diesen Gegenstand festgehalten: in der morgenländischen Kirche zeigte sich aber noch lange Abneigung gegen diese crassere Theorie. Origenes behielt immer noch heimliche Anhänger, welche sogar unter Justinian in Palästina wieder offen hervortraten, und dadurch diesen Kaiser zu einer neuen Verdammung der origenistischen Irrthümer, namentlich auch der Lehre des Origenes von der Auferstehung veranlaßten. Als origenistisch wurde insbesondere die Meinung betrachtet und verdammt, daß die Körper in sphärischer Gestalt, weil diese die vollkommenste sey, auferstehn würden, und daß die Körper einst ganz würden vernichtet werden. Diese Meinungen wurden nun allerdings später nicht mehr in der Kirche gefunden: aber bald nach Justinian versuchte doch noch der Patriarch v. Constantinopel Eutychius († 585), ganz im Geiste des Origenes, die Auferstehungslehre zu vergeistigen. Er behauptete nämlich in einer Schrift über die Auferstehung, daß die Körper der Auferstandenen unbetastbar und feiner als Wind und Luft seyn würden, und legte dabei die paulinische Stelle 1. Cor. 15, 36. 37 zum Grunde, wo das Verhältniß des irdischen Körpers zu dem auferstandenen mit dem Verhältnisse des Samenkorns zu der daraus hervorwachsenden Frucht verglichen wird. Damals war der nachmalige römische Bischof Gregor I. als römischer Apocrisiarius in Constantinopel, und widersetzte sich der Lehre des Eutychius. Gregorius berief sich zur Widerlegung derselben darauf, daß Jesu Leib nach der Auferstehung sichtbar gewesen, und von den Jüngern betastet worden sey. Eutychius nahm dagegen an, der Leib Jesu sey anfangs fühlbar gewesen, aber nachher zu einer höhern Feinheit erhoben: indeß Gregorius wies diese Annahme mit Röm. 6, 9 zurück, wonach Christus nach seiner Auferstehung nicht mehr sterben, und der Tod nicht mehr über ihn

herrschen sollte. Eutychius berief sich ferner auf 1 Cor. 15, 50, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben könne: indeß Gregor bemerkt dagegen, daß nicht das Fleisch an sich, sondern die Sünde des Fleisches von dem Himmel ausgeschlossen werde. Der damalige Kaiser Tiberius mischte sich in diesen Streit, und verurtheilte die Schrift des Patriarchen zum Feuer: indeß des Eutychius Tod beendigte bald darauf die ganze Sache (Gregor. M. Moral. in Jobum lib. XIV. c. 29).

Noch ist die Ansicht des Johannes Philoponus über die Auferstehungslehre beachtungswerth, obgleich derselbe Monophysit war, und seine Meinung nur unter den Monophysiten Anhänger fand. Philoponus war Aristoteliker, und nahm nach Aristoteles an, daß bei dem Körper Materie und Form unzertrennlich verbunden seyen, und daß daher bei der Zerstörung des Körpers Materie und Form zugleich vernichtet würden. Daher nahm er an, daß die Auferweckung der Körper nichts anders als eine Schöpfung neuer unverweslicher Körper sey. Erst nach dem Tode des Philoponus wurde diese Meinung von dem Konon, Bischof von Tarsus, heftig bekämpft, der der allgemeinen Kirchenlehre gemäß dagegen behauptete, die irdischen Leiber würden nur der Form nicht der Materie nach zerstört, und die Körper der Auferweckten würden aus der Materie der ehemaligen Leiber in einer vollkommeneren unverweslichen Form wiedergebildet. Es entstanden über diese Streitfrage und über die von dem Philoponus aufgestellte Theorie von der Dreieinigkeit, welcher Konon ebenfalls widersprach, unter den Monophysiten die Parteinamen der Philoponiten und Kononiten: indeß unterlag die erste Partei, wie sie sich denn auch wirklich von der bisherigen Kirchenlehre bedeutend entfernte.

§. 77.

Lehre von dem allgemeinen Weltgerichte und den auf dasselbe folgenden Belohnungen und Strafen.

Daß die Zeit der Wiedererscheinung Christi und des Gerichts sich nicht bestimmen lasse, das erkannte man im Allgemeinen zwar immer an: dennoch glaubte man immer von Zeit zu Zeit Vorzeichen des nahen Eintritts dieser Begebenheiten zu entdecken, wie z. B. Cyrillus v. Jerusalem (catech. XV, § 4) dergleichen in den Kriegen zwischen den Römern und Parthern, in dem feindseligen Hasse, der unter dem Clerus herrsche, und in der allgemeinen Ausbreitung des Christenthums zu finden glaubte. Als Vorzeichen der Wiederkunft Christi werden überhaupt Drangsale aller Art, die Erscheinung des Antichrists, und nach Röm. 11, 25 ff. die Bekehrung der Juden angegeben; indeß manche Kirchenväter wissen diese allgemeinen Angaben noch näher zu bestimmen: Cyrillus (l. c.) schloß aus dem Buche Daniel, daß der Antichrist $3^1/_2$ Jahre regieren und die Christen verfolgen werde; Augustinus (de civ. Dei XX, c. 29) wußte, daß die Bekehrung der Juden durch den Elias bewirkt werden werde.

Ueber die Beschaffenheit des Gerichts redet Augustinus de civ. Dei XX, c. 14. Er will, daß die Bücher, in welchen nach Apoc. 20, 12 die Werke der Menschen aufgezeichnet seyen, und nach welchen dieselben gerichtet werden sollten, nicht buchstäblich (carnaliter) aufgefaßt werden. Durch eine göttliche Kraft würden jedem seine guten oder bösen Thaten in das Gedächtniß zurückgeführt; und so würden alle zugleich gerichtet werden. Diese göttliche Kraft sey unter dem Bilde des Buchs zu verstehen, weil gewissermaßen durch dieselbe gelesen würde, woran man durch sie erinnert würde.

Mit dem Gerichte ist die Verbrennung der Welt verbunden, und es ist schon oben bemerkt, wie nach der Meinung

vieler ältern Kirchenväter dieser Weltbrand zugleich Reinigungsfeuer für die unvollkommenen Christen seyn sollte. Durch diesen Brand wird die gegenwärtige Gestalt der Welt zerstört werden, nicht aber die Materie derselben: vielmehr wird aus dieser ein neuer Himmel und eine neue Erde vollkommen und unzerstörbar geschaffen werden, welche den Seligen zum Wohnsitz dienen werden.

Die Freuden der Seligen sind nach den Kirchenvätern über alle Beschreibung erhaben, obgleich sie hin und wieder Schilderungen derselben versuchen (z. B. Chrysost. ad Theodorum lapsum). Zu denselben gehört vorzüglich der beständige Umgang mit Christo und mit den Engeln. In dem N. T. Matth. 5, 8, Hebr. 12, 14 fand man den Inhalt der Seligkeit angegeben als ein Gott schauen: demnach setzt Gregorius von Nazianz die höchste Seligkeit in die vollkommnere Erkenntniß Gottes (orat. 29): Augustinus hält dagegen fest, daß die Seligen Gott schauen würden, obgleich sich die Art dieses Schauens nicht sicher bestimmen lasse (de civ. Dei XXII, c. 29). — Alle Kirchenväter nehmen Grade der Seligkeit an, und die Lehre des Jovinianus, daß kein Unterschied in den Belohnungen seyn werde, wurde von Hieronymus (contra Jovinian. lib. II) bestritten.

Wo sich der Ort der Verdammten (Gehenna) befinde, darüber herrschen verschiedene Meinungen. Mehrere KV., wie Gregor d. G., setzen ihn unter die Erde, Chrysostomus ganz außer dieser Welt, Augustinus läßt denselben unbestimmt. Die Größe der Qualen wird nicht selten von den Rednern sehr anschaulich geschildert (Basil. M. hom. in Psalm. 23. Chrysost. ad Theodorum lapsum lib. I, c. 6). Gregor v. Nyssa (orat. catech. c. 40) will das Feuer und den Wurm, mit welchen aus Jes. 66, 24 entlehnten Ausdrücken man die Qualen der Verdammten bezeichnete, uneigentlich verstanden haben: Augustinus (de civ. Dei XXI, c. 9. 10) läßt es dahin gestellt, ob dasselbe geistig von Strafen der Seele, oder leiblich von Strafen des

Körpers zu nehmen sey: nach Gregor d. G. (Moral. in Job. XV, c. 17) ist das Feuer zwar unkörperlich, weil es keiner körperlichen Nahrung bedarf, wird aber die Verdammten körperlich peinigen.

Was die Dauer der Höllenstrafen betrifft, so nahmen die meisten Kirchenväter des vierten Jahrh. dem biblischen Buchstaben zufolge an, daß dieselben ewig seyen. Dennoch durften noch Gregorius v. Nyssa und Didymus in ihren Schriften ganz offen die origenistische Ansicht über diesen Gegenstand aussprechen. Gregor v. Nyssa erklärt in seiner orat. catech. c. 8. u. 35 die Höllenstrafen geradezu für Besserungsstrafen, durch welche, gleichwie unreines Gold im Feuer von den Schlacken geschieden werde, so die menschliche Natur gereinigt und zur Seligkeit fähig gemacht werde. Eben so spricht er auch aus, daß der Teufel durch Strafen zur Besserung und Seligkeit geführt werden werde. Minder entschieden spricht sich Gregorius v. Nazianz für die Endlichkeit der Höllenstrafen aus, zeigt sich doch aber auch geneigt, dieselbe anzunehmen. Indem er orat. 40 von dem Feuer, das nicht verlöscht, und dem Wurme, der nicht stirbt, redet, setzt er hinzu: „wenn man dieses nicht auf eine menschenfreundlichere und des strafenden Gottes würdige Art verstehen will.“ Gegen das Ende des vierten Jahrhunderts scheint sich die Meinung von der Endlichkeit der Höllenstrafen noch allgemeiner verbreitet zu haben. Die beiden ausgezeichnetesten Lehrer der antiochenischen Schule, Diodorus, B. v. Tarsus, und Theodorus, B. v. Mopsvestia waren derselben zugethan, so sehr sie auch sonst, wie die antiochenische Schule überhaupt, gegen alle origenistische Meinungen eingenommen waren. Diodorus äußert sich darüber in einer von einem syrischen Schriftsteller aufbewahrten Stelle dahin, daß eben so wie die ewigen Belohnungen der Frommen die guten Thaten, welche dieselben in dem kurzen Erdenleben verrichtet hätten, weit überwögen, so auch die göttliche Barmherzigkeit ein großes Uebergewicht über die

Strafen haben würde, welche den Sündern auferlegt würden: so daß dieselben, wenn sie nach dem Maße ihrer Sünden eine kurze Zeit gelitten hätten, zur Seligkeit zugelassen werden würden. Theodorus stützte seine Meinung, daß die Höllenstrafen den Zweck hätten Besserung zu bewirken, und daß alsdann die Gebesserten zum Genuße der Seligkeit gelangen würden, besonders auf Matth. 5, 26, wonach der Schuldner aus dem Gefängnisse entlassen werden soll, wenn er den letzten Quadrans bezahlt habe. Selbst nach dem Occidente hin verbreitete sich diese Meinung: Augustinus sagt (Enchirid. ad Laurent. c. 112), daß sehr Viele durch menschliches Mitleid bewogen die ewige Strafe der Verdammten zu hart fänden und deshalb läugneten, nicht als ob sie dadurch den heiligen Schriften widersprechen wollten, sondern um das zu mildern, was in denselben mehr schrecklich als wahr gesagt sey. Sie beriefen sich dabei namentlich auf Psalm 77, 10: daß Gott der Gnade nicht vergessen, und sein Erbarmen nicht im Zorne verschließen werde.

Indeß seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts kam diese Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen in den Ruf der Ketzerei. Die Veranlassung dazu gaben in dem Oriente die origenistischen Streitigkeiten, im Occidente Augustinus. In den durch Epiphanius angeregten origenistischen Streitigkeiten wurde auch die Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen zu den origenistischen Ketzereien gerechnet, und von Hieronymus und Theophilus mit Heftigkeit und Bitterkeit bekämpft. Merkwürdig ist es indeß, daß Hieronymus, so sehr er auch die allgemeine Endlichkeit der Höllenstrafen bestreitet, dennoch dieselbe in Beziehung auf die lasterhaften Christen behauptet. Am deutlichsten spricht er dieß in seinen dialogi contra Pelagianos lib. I aus. Er unterscheidet hier die impii, welchen die Erkenntniß Gottes fehle, die Heiden, und die iniqui und peccatores unter den Christen. Jene würden allerdings mit dem Teufel ewig verdammt, diese aber würden,

nachdem sie durch Strafe gebüßt hätten, noch beseligt werden (Christianos, si in peccato praeventi fuerint, salvandos esse post poenas). Diese Meinung fand auch noch einige andere Anhänger, z. B. den Dulcitius, wie wir aus Augustini Quaestiones ad Dulcitium Qu. 1 sehen; der Hauptbeweis für dieselbe war aus 1 Cor. 3, 13—15 (selig werden wie durch das Feuer) entlehnt.

Im Abendlande war es Augustinus, welcher die Meinung von der Endlichkeit der Höllenstrafen lebhaft bekämpfte, und ihr den Stempel der Ketzerei aufdrückte (s. u. a. Enchirid. ad Laurent. c. 112; de civ. Dei XXI, c. 20 ss.). Indem er sich dabei besonders auf Matth. 25, 41. 46 berief, erkennet er zwar an, daß das griechische Wort *αἰώνιος* an sich nicht nothwendig von der Ewigkeit zu deuten sey: er folgert aber aus dem Gegensatze von *κόλασις αἰώνιος* und *ζωὴ αἰώνιος*, daß es hier so zu nehmen sey. Denn wenn man es anders erklären wollte, so würde auch die Ewigkeit der Seligkeit wegfallen. — Es war ferner gegen die Ewigkeit der Strafen geltend gemacht, daß zwischen zeitlichen, vorübergehenden Sünden und einer ewigen Strafe kein gerechtes Verhältniß sey, da es doch Matth. 7, 2 heiße: mit dem Maße, womit ihr messet, soll euch zugemessen werden. Augustinus erwiedert darauf, daß die Zeitdauer der Sünde nicht der Maßstab für ihre Strafe sein könne, wie ja auch irdische Strafen keineswegs nach dem Zeitmaße des Vergehens, für welches sie verhängt würden, abgemessen würden. Wie ein großer Verbrecher durch das irdische Gesetz zum Tode verurtheilt und damit aus der Gesellschaft der Lebenden hinweggenommen wird: so der große Sünder durch den zweiten Tod aus dem Gottesreiche. Wie jener nicht wieder in das irdische Leben zurückkehren kann, so kann dieser nicht in das ewige Leben gelangen (de civ. Dei XXI, c. 11). — Auch der andern Meinung, nach welcher die Nichtchristen ewig verdammt seyn, die lasterhaften Christen aber Hoffnung zur Seligkeit behalten sollten,

widerspricht Augustinus, aber ohne dabei den Hieronymus, ihren vornehmsten Vertheidiger, zu nennen.

Eben so wie Stufen der Seligkeit, so werden auch von den Kirchenvätern Stufen der Verdammniß angenommen. Augustinus wies namentlich den ungetauften Kindern den mildesten Grad der Verdammniß an. Dagegen finden wir ihn darüber schwankend, ob den Verdammten von Zeit zu Zeit wohl eine Erleichterung ihrer Qual zu Theil werden möge. In dem Enchirid. ad Laurent. c. 112 erklärt er sich dafür, und glaubt, durch diese Annahme die beiden Stellen mit einander vereinigen zu können: Joh. 3, 36, wonach der Zorn Gottes über den Ungläubigen bleiben solle, und Ps. 76, 10, wonach Gott sein Erbarmen nicht im Zorne verschließen werde. Dieser Annahme folgt auch der gleichzeitige Dichter Prudentius, indem er in seinem Cathemerinon hymn. V, v. 125 ss. glaubt, daß in der heiligen Nacht des Auferstehungsfestes die Verdammten Ruhe von ihren Qualen genössen. Indeß Augustinus findet selbst in einer andern Stelle (Enarrat. in Psalm. 105, §. 2) die Behauptung zu kühn, daß in diesen Strafen Zwischenräume der Ruhe einträten, und die strengen Augustinianer ließen dieselbe später ganz fallen.

J. A. Dietelmaier commenti Fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων historia antiquior. Altorf. 1769. 8. — J. Fr. Cotta historia succincta dogmatis de poenarum infernalium duratione. Tubing. 1774.

Dritte Periode.

Von dem Anfange der Bilderstreitigkeiten bis zur Reformation 726 — 1517.

Erste Abtheilung.
Allgemeine Dogmengeschichte.

§. 78.

Allgemeine Dogmengeschichte in der griechischen Kirche.

Die Entwickelung des speculativen Theiles der Dogmatik war mit der Monotheletenstreitigkeit für die griechische Kirche beendigt, und mit derselben ist eigentlich die Ausbildung der griechischen Kirchenlehre geschlossen. Die Ursach davon war nicht, daß nun alles Dunkele erhellt, alles Schwierige entwickelt gewesen wäre; sondern sie lag in den Verhältnissen des griechischen Reiches und der griechischen Kirche. In dem griechischen Kaiserthume herrschte ein orientalischer Despotismus, während das Reich beinah ununterbrochen, und nur mit Ausnahme weniger glorreicher Regierungen, im Sinken begriffen war, und seinem Untergange entgegenzueilen schien. Unter diesen Umständen konnte wahre wissenschaftliche Bildung nicht

gedeihen, weil ihr das nothwendige Element der Freiheit fehlte: und auch in den Zeiten, die der Wissenschaft günstig schienen, z. B. unter den macedonischen Kaisern von Basilius Macedo bis Constantinus Porphyrogennetus (v. 867—959), war es nicht ächte Wissenschaft, sondern wissenschaftlicher Sammlerfleiß, welcher durch die kaiserliche Begünstigung gefördert wurde. Jemehr nun in der Wissenschaft überhaupt dadurch eine blinde Achtung gegen frühere Leistungen hervorgebracht wurde, desto mehr war dieß natürlich in der Theologie der Fall, wo schon früher die traditionelle Richtung und eine übertriebene Verehrung der ältern orthodoxen Kirchenlehrer eingewurzelt war. So binden sich also die griechischen Kirchenlehrer dieser Zeit sclavisch an die Aussprüche der früheren, und wagen nicht über dieselben hinauszugehen. Mit dieser Richtung trat indeß ein anderes Verhältniß, welches ebenfalls sehr großen Einfluß auf die griechische Geistlichkeit ausübte, nicht selten in starken Widerspruch, nämlich ihre Abhängigkeit von dem despotischen Willen der Kaiser. Dieß zeigte sich besonders in den Bilderstreitigkeiten, welche von 726 bis 842 die griechische Kirche beunruhigten. Denn während derselben wechselte mehreremal der bei weitem größte Theil der griechischen Geistlichkeit sein Bekenntniß in Beziehung auf die Bilder nach den Winken der Kaiser, und dieselben Personen erklärten jetzt die Verehrung der Bilder für verwerflich, welche sie unter veränderten Umständen gleich darauf als Religionspflicht betrachtet wissen wollten. Wenn man dabei erwägt, daß diese Menschen nicht etwa der Meinung seyn konnten, als ob die Entscheidung über diesen Gegenstand gleichgültig sey, sondern daß sie nach ihren theologischen Ueberzeugungen von derselben das Heil ihrer Seele abhängig machen mußten, so erkennt man erst recht das ungeheuere Verderbniß der griechischen Geistlichkeit dieser Zeit, welches allerdings durch den Despotismus der Kaiser bewirkt worden war. Es war immer nur eine kleinere Zahl, und diese fånd sich vorzüglich unter den Mönchen, welche ihre theologi-

schen Ueberzeugungen auch gegen den Willen und die Befehle der Kaiser fest hielt: und ungeachtet bei den Gliedern dieses Theils durch den ihnen entgegenwirkenden Despotismus, und durch die harten Verfolgungen, die sie oft trafen, und die ihnen unausgesetzt droheten, der furchtbarste Fanatismus hervorgebracht wurde, so waren sie doch noch ungleich achtungswerther als die ihnen entgegenstehenden sclavischen Seelen, die ihre heiligsten Ueberzeugungen den Umständen zum Opfer brachten.

Zu dieser Oppositionspartei während der Bilderstreitigkeiten oder zu den Bilderfreunden gehörte auch der ausgezeichneteste Dogmatiker, den die spätere griechische Kirche überhaupt gehabt hat, Johannes Damascenus, aus Damascus gebürtig, Mönch im Kloster des heil. Sabas unweit Jerusalem († um 760). Außer vielen andern Schriften, welche meistens gegen Ketzerparteien jener Zeit gerichtet sind, schrieb er die *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, ein systematisches Lehrgebäude der Dogmatik. Es ist dasselbe nur eine Sammlung, wie er selbst erklärt, daß er nichts aus sich schöpfen wolle, sondern nur aus den heil. Vätern, und was die Philosophie betrifft, aus den Schriften weiser Männer. So entnimmt er seinen Stoff besonders aus den Schriften der beiden Gregore, des Basilius, des Pseudodionysius Areopagita, des Nemesius, Aristoteles und Porphyrius. Er entlehnt aus diesen Quellen nicht nur die Glaubenssätze selbst, sondern auch die Beweise für dieselben. So verzichtet er auf alle selbstständige Exegese, und nimmt die dogmatischen Beweisstellen nur in dem Sinne, in welchem sie jene älteren Väter genommen haben. Aber auch seine philosophischen Beweise und Erörterungen sind entlehnt, und daher kommt es, daß er hin und wieder aus verschiedenen Quellen auch Widersprechendes zusammenstellt. Daher ist es auch zu erklären, daß sein Werk so höchst ungleich in seinen einzelnen Theilen erscheint, daß es in manchen Lehrartikeln, namentlich in der Lehre von der Dreieinigkeit und von der

Person Christi, ungemein weitläuftig, in andern dagegen, namentlich in den praktischen Lehren von der Sünde, von der Erlösung, von der Heilsordnung, höchst unbestimmt und ungenügend ist; die Ursach davon liegt darin, daß Johannes das dogmatische Material nur so aufnahm, wie er es in der griechischen Kirche vorfand. Er wollte diese Ausbildung der Dogmen nicht fortsetzen, sondern die Dogmatik auf dem Standpunkte, welchen sie damals erreicht hatte, in systematischer Ordnung darlegen, erläutern und befestigen. So hat er also mit den spätern Scholastikern in der lateinischen Kirche denselben Zweck, und kann insofern als Vorläufer derselben betrachtet werden, wenn er auch die eigenthümliche Form der Behandlung noch nicht hat, die sich bei den spätern Scholastikern findet. — Das Werk des Johannes hat in der griechischen Kirche ein classisches Ansehen erhalten und bis jetzt behauptet, wie denn auch nachher in dieser Kirche kein bedeutendes dogmatisches Werk mehr erschienen ist. Im zwölften Jahrhunderte wurde dasselbe auch von Johannes Burgundio, einem Rechtsgelehrten in Pisa, in das Lateinische übersetzt, und von der Zeit an auch von den abendländischen Scholastikern, zuerst von Petrus Lombardus, nicht selten gebraucht. Wahrscheinlich rührt die jetzt gewöhnliche Eintheilung des Werkes in 4 Bücher erst von den Lateinern her, denn in den griechischen Codd. findet sie sich nicht.

Mit dem Johannes Damascenus ist die selbstständige Ausbildung der Dogmatik für die griechische Kirche geschlossen. Es war später insbesondere noch die Polemik gegen die Lateiner, von welcher sich Früchte für die Dogmatik hätten erwarten lassen, die aber dennoch ohne bedeutende Folgen für dieselben geblieben ist. Die mannichfaltigen Verschiedenheiten zwischen der lateinischen und griechischen Kirche, welche sich im Laufe der Jahrhunderte gebildet hatten, waren lange Zeit von beiden Theilen übersehen, bis während der Bilderstreitigkeiten zuerst auf einer Synode zu Gentiliacum 767 von einer griechischen Ge=

sandtschaft der abendländische Zusatz zum Symbolum filioque zur Sprache gebracht wurde. In den unter Carl d. G. erneuerten Verhandlungen wurde die Lehre von dem Ausgange des Geistes vom Vater und dem Sohne im Abendlande allgemein vertheidigt: über die Zulässigkeit des Zusatzes im Symbolum waren die Stimmen getheilt; der römische Papst Leo III war noch dagegen. Indeß alle diese Verhandlungen brachten durchaus keine Aenderung in dem Verhältnisse der beiden Kirchen zu einander hervor. Erst als das hierarchische Interesse der beiden Kirchenhäupter von Rom und Constantinopel zusammenstieß und eine Spaltung veranlaßte, da wurden nun auch jene kirchlichen Verschiedenheiten, selbst die geringsten, als grobe Abweichungen von der kirchlichen Lehre und Sitte, von beiden Theilen einander vorgeworfen. Zuerst geschah dieß von Photius, als Nicolaus I die Absetzung des Ignatius und die neue Wahl des Photius nicht anerkennen wollte, und zugleich die von Constantinopel aus bekehrten Bulgaren zu dem römischen Patriarchatssprengel zu ziehen suchte, durch die Encyclica, wodurch er zu dem Concilium in Constantinopel 867 einlud. Hier warf er den Lateinern das Sonnabendfasten, das erzwungene Priestercölibat, die Nichtanerkennung der von Priestern verrichteten Salbung und die Veränderung des Symboli als grobe Verirrungen vor. Diese Vorwürfe wurden im Abendlande von mehreren, namentlich von Aeneas B. v. Paris und Ratramnus Mönch in Corbie beantwortet: und dieser Schriftwechsel gründete nun zuerst in beiden Kirchen das Vorurtheil, daß die andere auf Irrwegen sey, für immer fest. Der Streit wurde zwar, nachdem 867 Ignatius wieder den Stuhl von Constantinopel bestiegen hatte, über jene kirchlichen Verschiedenheiten nicht weiter fortgesetzt: indeß die Berührungen zwischen beiden Kirchen wurden immer seltener und feindseliger, und an eine wirkliche Vereinigung derselben war um so weniger zu denken, seit die Päpste auf die pseudoisidorischen Decretalen hierarchische Ansprüche baueten, welche von der

griechischen Kirche nie anerkannt werden konnten. Zur völligen Trennung kam es endlich auf Veranlassung des von Michael Cärularius, Patr. v. Constantinopel, an den Johannes B. v. Trani in Apulien erlassenen Schreibens, welches jene Vorwürfe gegen die lateinische Kirche erneuerte, im J. 1054. Bei dieser Erneuerung der Streitigkeit wurden auch noch andere Eigenthümlichkeiten der lateinischen Kirche als grobe Verirrungen von den Griechen getadelt, z. B. der Gebrauch des ungesäuerten Brotes bei dem Abendmahle und der Genuß von Blut und Ersticktem. Es ist nicht zu läugnen, daß die meisten Griechen auch auf diese äußerlichen Verschiedenheiten einen viel zu hohen Werth legten, und dieselben als Ketzereien betrachteten, was für die theologische Bildung derselben ein sehr unvortheilhaftes Zeugniß giebt. Dieß geschah namentlich auch von dem Patriarchen Michael Cärularius, während der gleichzeitige Patriarch Petrus von Antiochien weit vernünftiger und gemäßigter über die Sache urtheilte, und nur die Abweichung der Lateiner in der Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes für bedeutend erklärte. Dieß war auch die einzige wirklich dogmatische Differenz zwischen beiden Kirchen, die daher auch in den Streitschriften beider Theile besonders hervorgehoben wurde. Von Seiten der Griechen ist dieß in vielen, theils allgemeineren theils besonderen Schriften geschehen. Zu den ersten gehören:

Euthymii Zygabeni, eines Mönchs in Constantinopel († nach 1118), *Πανοπλία δογματική*, dogmatische Waffenrüstung, ein großes dogmatisch polemisches Werk um den rechten Glauben gegen alle Ketzereien sicher zu stellen, eine bloße Compilation aus den ältern Kirchenlehrern, deren Tit. XIII gegen die Lateiner gerichtet ist, und gegen diese den Beweis führen soll, daß der heilige Geist nicht von dem Sohne ausgehe.

Nicetas Acominatus, welcher hohe Aemter am byzantin. Hofe bekleidete († nach 1206), *θησαυρὸς ὀρθοδοξίας*, der größtentheils aus der Panoplia des Euthymius abgeschrieben war.

Unter den griechischen Schriftstellern, welche eigene Schriften gegen die Lateiner verfaßt haben, sind auszuzeichnen:

Theophylactus, Erzbischof der Bulgaren in Achrida († 1107), als Schrifterklärer ausgezeichnet, schrieb lib. de iis, in quibus Latini accusantur (in Mingarelli anecdotis).

Besonders veranlaßten die Vereinigungsversuche der Kaiser Andronicus Paläologus (1328—1341) und Johannes Paläologus (1341—1391) viele Griechen zur Bestreitung der lateinischen Irrthümer, namentlich:

Barlaam, einen griechischen Abt, der mehrere Schriften gegen die Lateiner, namentlich gegen den Primat des Papstes und gegen die lateinische Lehre von dem Ausgange des heil. Geistes verfaßte, dann aber 1341 wegen Verfolgungen, die er zu erdulden hatte, selbst zu den Lateinern überging, und nun gegen die Griechen schrieb.

Nilus Cabasilas, Erzb. v. Thessalonich um 1340, gilt unter den Griechen für den vorzüglichsten unter den Bestreitern der Lateiner. Er hat gegen diese mehrere Werke geschrieben, namentlich de primatu Papae, und insbesondere ein sehr großes Werk über das Ausgehen des heiligen Geistes.

Ueber diesen wichtigsten Streitpunkt haben auch Maximus Planudes, ein Mönch in Constantinopel (um 1340), Gregorius Palamas, Erzb. v. Thessalonich (um 1350), und Nilus Damyla, Mönch in Creta (um 1400), Schriften verfaßt.

Aus der Kirchengeschichte ist bekannt, wie alle Vereinigungsversuche, ungeachtet sie von den griechischen Kaisern der politischen Verhältnisse wegen sehr begünstigt wurden, an der Hartnäckigkeit scheiterten, mit welcher beide Theile an ihrer Unterscheidungslehre festhielten. So mußte das griechische Reich mit der Eroberung Constantinopels 1453 untergehen, ohne daß demselben von dem Occidente her Hülfe kam: aber auch nachher haben die Griechen an ihren unterscheidenden Sitten und Lehren stets festgehalten, und sind einer Vereinigung mit der römischen Kirche im höchsten Grade abgeneigt.

§. 79.

Allgemeine Dogmengeschichte der lateinischen Kirche bis zur Trennung von der griechischen 726—1054.

Die alte römische Bildung war durch die Völkerwanderung in den abendländischen Provinzen, welche von barbarischen Völkern in Besitz genommen waren, ganz verdrängt, und in Rom selbst sank sie immer mehr und mehr: mit derselben verschwand aber auch die theologische Wissenschaft aus der lateinischen Kiche. Im 8. Jahrh. war noch die meiste Bildung in England, wo der aus Tarsus gebürtige Theodor, Erzb. v. Canterbury (668—690), in Verbindung mit einem Abte Hadrianus dieselbe gegründet hatte, und wo der Mönch Beda Venerabilis († 735) bald nachher für den gelehrtesten Mann seiner Zeit galt. Der erste Fürst, welcher sich bemühete in einem der neugestifteten deutschen Reiche allgemeine Bildung, und insbesondere theologische Wissenschaft zu gründen, war Carl der Große, und seinen Bemühungen gelang es, in dem großen fränkischen Reiche durch Gründung von Schulen und Aufmunterung von Gelehrten in dieser Beziehung verhältnißmäßig Außerordentliches zu bewirken, so daß im 9. Jahrh. die fränkische Kirche durch die ihr beiwohnende Bildung, und die große Zahl ausgezeichneter Theologen, die sie aufzuweisen hatte, vor allen andern occidentalischen Landeskirchen hervorstrahlte. Derjenige, welcher besonders die theologische Bildung gründete, war der englische Mönch Alcuinus, zuletzt Abt in Tours († 804). Die Wirkung dieser theologischen Bildung zeigte sich in den Versuchen, den kirchlichen Lehrbegriff weiter auszubilden, und in den dadurch veranlaßten theologischen Streitigkeiten. Die erste derselben seit 792 war die adoptianische, die erste, welche im Occidente über einen Gegenstand der rein speculativen Dogmatik geführt wurde, und in welcher besonders Alcuinus als dogmatischer

Schriftsteller glänzte. Dann folgten seit 844 die Streitigkeiten des Paschasius Radbertus, Abt zu Corbie († 865), über die Gegenwart Christi im Abendmahle, und über die Art der Entbindung der Maria; der Hauptgegner des Paschasius war der Mönch Ratramnus Mönch in Corbie († nach 868). Unmittelbar darauf (848) regte Gottschalk, Mönch in Orbais († 868), als strenger Anhänger des augustinischen Systems über Gnade und Vorherbestimmung, den Streit über diese Lehrpunkte wieder auf. In den Bilderstreitigkeiten nahm die fränkische Kirche eine selbstständige freiere Stellung zwischen den beiden streitenden Parteien ein, indem sie das, was im Abendlande bis dahin in dieser Beziehung kirchliche Sitte gewesen war, festhielt und mit Einsicht vertheidigte. Bei einzelnen wirkte diese theologische Bildung aber eine theologische Aufklärung, welche selbst über das traditionell befestigte hinausging. So sprachen Agobard, Erzb. v. Lyon († 840), und Claudius, B. v. Turin († 839), sich gegen Bilder- und Heiligenverehrung sehr entschieden aus, ohne daß sie so lange sie lebten deshalb angefeindet wären. Johannes Scotus oder Erigena am Hofe Carls des Kahlen († nach 877) bekannte sich zu einem eigenthümlichen, großentheils aus dem Neuplatonismus geschöpften philosophischen Systeme, das ihn zu einer ganz eigenthümlichen Auffassung des Christenthums, zum Theil aber auch zu Abweichungen von der kirchlichen Dogmatik veranlaßte, ohne daß er deshalb aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestoßen wäre. Eine neue Quelle der Theologie wurde in dieser Zeit in die fränkische Kirche übertragen durch die Uebersetzung der Schriften des Dionysius Areopagita, welche zugleich dadurch, daß man diesen Dionysius mit dem ersten Bischofe von Paris für dieselbe Person zu halten anfing, als die Schriften eines Landespatrons besondere Achtung erhielten und so den Geschmack an speculativer Mystik um so erfolgreicher in der fränkischen Kirche gründeten. — Eine umfassende Bearbeitung des ganzen kirchlichen Lehrbegriffs ist in dieser

Zeit nicht verfaßt worden: aber viele Schriften über einzelne kirchliche Lehren, zum Theil nicht ohne eigenthümlichen Werth.

Auf diese Zeit einer gewissen Blüthe der theologischen Wissenschaften im fränkischen Reiche folgte indeß nach Carls des Dicken Absetzung (887) ein Zeitalter allgemeiner Barbarei im ganzen Abendlande. Theils lag die Schuld davon in den allgemeinen bürgerlichen Unruhen und Unordnungen, welche auf die Zerstückelung des carolingischen Reiches folgten, theils darin, daß jetzt die lateinische Sprache als Volkssprache völlig ausstarb, während die Landessprachen noch nicht zu Schriftsprachen ausgebildet waren. Die Folge davon war, daß die vorhandene theologische Literatur sehr Vielen unzugänglich wurde, da dieselbe blos in lateinischer Sprache vorhanden war, diese aber jetzt überall in Schulen gelernt werden mußte, während diese Schulen in den Unruhen der Zeit immer tiefer sanken. Dazu kam, daß wie früherhin die gebildetere Sprache schon an sich zum Denken angeregt hatte, so jetzt die ungebildetere ein scharfes wissenschaftliches Denken erschwerte. So ist besonders das zehnte Jahrhundert das Jahrhundert der tiefsten Barbarei, und wird daher durch die Beinamen des eisernen oder des bleiernen ausgezeichnet.

Mit dem 11. Jahrh. traten allmählig günstigere Verhältnisse für die Bildung sowohl im Allgemeinen, als auch für die theologische Bildung insbesondere ein. Dahin wirkte schon der seit den Ottonen wiederhergestellte Verkehr mit dem griechischen Reiche, wo doch immer noch viel äußere Bildung und nicht unbedeutendes Wissen vorhanden war; auch die Berührung mit den Arabern in Spanien, unter denen besonders das Studium der Mathematik, der Astronomie und der Medicin sehr blühete; ferner die durch politisches Interesse veranlaßte Wiederbelebung des Studiums des alten römischen Rechts in den lombardischen Städten, wodurch man wieder an ein strenges wissenschaftliches Denken gewöhnt wurde. Dazu kam nun seit der Mitte des 11. Jahrh. die Wiederherstellung der kirch-

lichen Ordnung (Synode v. Sutri 1046), in deren Folge auch wieder die wissenschaftliche theologische Bildung zu Ansehen und Achtung kam, und die Erneuerung der Streitigkeiten mit der griechischen Kirche, die zu einer genauern Erwägung der Streitpunkte nöthigte. Schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrh. finden wir wieder einige Schulen in hohem Rufe, namentlich die in Rheims, welche durch den unter den Arabern in Spanien gebildeten Gerbert einen neuen Schwung bekommen hatte; und die in Chartres, welche durch den dortigen Bischof Fulbert sehr gehoben war. Darauf erhoben sich die Schule zu Tours unter Berengarius, und die Schule im Kloster Bec in der Normandie unter Lanfrank. Diese beiden Männer waren es, welche in dem Streite über die Abendmahlslehre, in welchen sie 1050 sich verwickelten, zuerst im Abendlande die aristotelische Dialektik auf die Theologie anwandten, und darauf eine neue Periode in der Geschichte der letztern, die Periode der scholastischen Theologie, begannen.

§. 80.

Allgemeine Geschichte des ersten Zeitraums der scholastischen Theologie bis auf Alexander von Hales 1230.

Berengarius und Lanfrank hatten in ihrer Streitigkeit über die Abendmahlslehre zuerst auch dialektische Sätze aus dem Aristoteles entlehnt und zum Erweise ihrer Ansichten zu nutzen gesucht. Sie hatten die dialektischen Schriften des Aristoteles nicht, wie früher oft geglaubt worden ist, in einer aus dem Arabischen verfertigten lateinischen Uebersetzung, sondern in der Uebersetzung des Boethius, die bis dahin Jahrhunderte lang unbenutzt in den Bibliotheken des Abendlandes gelegen hatte. Diese Anwendung der Dialektik auf die Theologie war damals etwas ganz neues, indem man gewohnt war sich bei theologischen Gegenständen allein an die dogmatischen Aussprüche der Väter zu halten: und Lanfrank nimmt daher in

jenem Streite mit Berengarius oft die Miene an, als werde er gegen seine Neigung von seinem Gegner genöthigt in dialektische Erörterungen einzugehen. Nichtsdestoweniger fand diese Behandlungsweise der Theologie bald vielen Beifall, und Lanfranks Schüler Anselm Erzb. v. Canterbury († 1109) läßt sie in seinen theologischen Schriften so durchaus vorherrschen, daß er deshalb als der erste Scholastiker betrachtet zu werden pflegt. Diese dialektische Theologie wurde nämlich jetzt die scholastische genannt im Gegensatze zu der alten Behandlungsweise der Theologie, bei welcher man sich begnügte, die kirchlichen Lehrsätze blos aus den Vätern zusammenzustellen ohne alle weitere Begründung, und welcher man die Namen theologia positiva gab. Scholasticus war nämlich s. v. a. eruditus, literatus, sapiens, daher auch die Bezeichnung der Lehrer in den höheren Schulen: scholastische Theologie ist also in der Sprache dieser Zeit nichts anderes als „gelehrte oder philosophische Theologie.“ Das Eigenthümliche dieser scholastischen Theologie war, daß sie den kirchlichen Lehrbegriff als etwas Gegebenes und Feststehendes annahm, ohne an eine Prüfung desselben zu denken, und die Philosophie nur gebrauchte, um denselben zu ordnen, zu stützen und zu erklären. So hatte sie also einen andern Charakter als die philosophische Theologie der ersten Jahrhunderte. Diese hatte eine speculative Richtung; sie suchte auf speculativem Wege die vereinzelten und allgemeinen Glaubensideen des Christenthums zu einem vollständigen Systeme auszubilden. Die scholastische Theologie fand aber die Dogmen schon entwickelt vor und suchte sie nur dialektisch zu durchdringen, und dadurch genauer zu bestimmen, um sie zu vollem Verständniß zu bringen. In Rücksicht auf die Methode hatte sie das Eigenthümliche, die Gründe für und gegen einen Satz vollständig und in syllogistischer Form zu entwickeln, und dann erst auf eben diese Weise die Entscheidung zu geben. Indeß erlitt der Charakter der scholastischen Theologie im Laufe der Jahrhunderte einige sehr bedeutende

Veränderungen, durch welche die Eintheilung der Geschichte derselben in drei Perioden begründet wird.

In dem ersten Zeitraume war die herrschende philosophische Behandlung der Theologie blos formell. Diese Scholastiker hatten von den Schriften des Aristoteles nur die dialektischen, oder das Organon in der Uebersetzung des Boethius: Aristoteles war ihnen daher nur Lehrer der Dialektik, und sie behandelten mit seiner Hülfe den gegebenen theologischen Stoff blos dialektisch. Diesen Stoff entnahmen sie aber aus den lateinischen Kirchenvätern, und vorzugsweise aus dem Augustinus, dem Orakel der abendländischen Kirche. Aus diesem schöpften sie auch, was sich von metaphysischen Sätzen bei ihnen vorfindet, und da Augustinus, wenn auch selbständig philosophirend, doch von der damals allgemein verbreiteten und vielfältig mit dem theologischen Systeme verschmolzenen platonischen Philosophie in seiner Philosophie ausging, so finden sich bei den Scholastikern dieser Zeit, ungeachtet aller aristotelischen Dialektik, doch viele platonische Sätze. Außer dem Augustinus waren es besonders Leo d. G., Gregor d. G., Isidorus v. Sevilla, Beda und Rabanus Maurus, deren Schriften von den Scholastikern dieser Zeit viel gebraucht wurden.

Von großer Bedeutung für die scholastische Theologie und ihre schnelle Verbreitung wurde es, daß sich für sie eine eigene Art von Lehranstalt bildete. Der höhere Unterricht beschränkte sich bis dahin auf die sieben freien Künste in den Cathedral- und Klosterschulen: hier fand der Unterricht in dieser scholastischen Theologie keinen Raum. Daher traten in Paris seit dem Anfange des 12. Jahrh. einige Lehrer der neuen Dialektik und Theologie neben jenen Schulen auf und stifteten nach und nach eine Verbindung unter einander. Nach und nach entstanden daneben auf ähnliche Weise Lehrstühle für das canonische Recht, andere für Arzneiwissenschaft. Indem nun alle diese Lehrinstitute unter sich und mit den alten Schulen der freien Künste zu einem festen geregelten Verein sich ausbildeten, so ent-

stand in Paris die erste Universität, unter dem Namen Studium generale oder universale, deren Verfassung um das J. 1250 schon völlig vollendet war. Nach dem Muster der Pariser Universität bildeten sich auch anderswo ähnliche Institute. Zunächst erweiterte Bologna, was bis dahin die ausgezeichneteste Rechtsschule gehabt hatte, diese Unterrichtsanstalt durch die Aufnahme der andern Universitätsfächer: indeß blieb Paris doch das ganze Mittelalter hindurch der Hauptsitz der scholastischen Theologie, wo Tausende aus allen Ländern des Occidents zusammenströmten, um diese neue Weisheit sich anzueignen und nach allen Seiten hin weiter zu verpflanzen. Nächst Paris erhielt Oxford (seit 1200) für die scholastische Theologie die meiste Bedeutung.

Unter den Scholastikern erhob sich gleich im Anfange eine philosophische Streitfrage über das Wesen der allgemeinen Begriffe, durch welche sich die philosophischen Secten der Realisten und Nominalisten bildeten, welche auf die Entwickelung der scholastischen Theologie einen sehr großen Einfluß ausübten. Es handelte sich über die Frage, ob die allgemeinen Dinge (universalia), nämlich genus, species, differentia, proprium (das Eigenthümliche) und accidens (das Zufällige) eine Wirklichkeit außer dem menschlichen Verstande hätten oder nicht. Die alten Philosophen hatten sich verschieden darüber erklärt. Plato hatte diesen allgemeinen Dingen, die er Ideen nannte, Realität in dem göttlichen Verstande zugeschrieben, indem er lehrte, daß Gott zuerst in seinem Verstande diese Ideen hervorgebracht habe, als Muster, nach denen die Einzeldinge gebildet worden seyen. Die Scholastiker bezeichneten diese platonische Meinung durch die Formel universalia ante rem. Aristoteles lehrte auch die Realität der Universalien, behauptete aber, daß dieselben nur in den einzelnen Dingen selbst wirklich wären, so daß die allgemeinen Dinge sich in den einzelnen Dingen als deren Gestalten und Formen befänden, wodurch die letzteren zu einzelnen Dingen würden, sofern näm-

lich die verschiedene Mischung der Eigenschaften die Individualität der Einzeldinge bestimmt. Sonach lehrte er universalia in re. Die Stoiker endlich läugneten die Existenz dieser Universalien gänzlich, und behaupteten, daß nichts wahrhaft Realität habe, als die Einzelwesen, und daß die Universalien nichts als Abstractionen unseres Verstandes von den Einzeldingen, Begriffe, welche durch die Betrachtung derselben in unserem Verstande erzeugt werden, also bloße nomina, seyen (universalia post rem). Für diejenigen, welche die Realität der Universalien im platonischen oder aristotelischen Sinne behaupteten, bildete sich der Name Realisten, für diejenigen, welche sie blos für Abstraktionen oder Namen erklärten, der der Nominalisten.

Als der erste Scholastiker im eigentlichen Sinne des Worts ist Anselm zu betrachten, Schüler und Nachfolger Lanfranks, und zwar sowohl Abt von Bek, als auch Erzbischof von Canterbury † 1109, ein höchst scharfsinniger und tiefer Denker, und derjenige, welcher die Richtung der Scholastik in ihrem ersten Zeitraume bestimmte. Die Philosophie war ihm nur Dienerin der Theologie. Sein Grundsatz war der des Augustinus, den er überhaupt als das unerreichbare Muster eines philosophischen Theologen zu seinem Vorbilde nahm: fides praecedit intellectum: vor allen Dingen müsse man die Lehren des Christenthums glauben, alsdann aber suchen, sie philosophisch zu durchdringen, um sie völlig zu verstehen und vor der Vernunft zu rechtfertigen. Wenn dieß gelinge, so erhalte man dadurch eine willkommene Befestigung seines Glaubens: dagegen dürfe man von diesem Gelingen nicht seinen Glauben abhängig machen, man müsse vielmehr unverändert fest an demselben halten, und fortfahren zu glauben, wenn man auch nicht verstehe. Proslog. c. 1: Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo, ut intelligam. 'Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam. So war

ihm der Glaube das Erste: durch diesen solle man zum Verständniß gelangen, nicht aber mit dem Verständniß beginnen wollen, um danach zu glauben. Nach Augustinus Vorgange stützte er diese Forderung auf die falsch übersetzte Stelle Jes. 7, 9: nisi enim credideritis, non intelligetis. In diesem Sinne sucht nun Anselm in seinem Monologium und Proslogium die allgemeinen religiösen Wahrheiten durch Vernunftgründe zu erweisen, und wurde so der Gründer einer natürlichen Theologie: in seinen Schriften Cur Deus homo? und de conceptu virginali et originali peccato strebt er dagegen einzelne positive Lehren des Christenthums zu durchdringen und philosophisch zu demonstriren. Augustinus war dabei sein Führer, und Anselmus rühmt sich ausdrücklich nichts gesagt zu haben, was mit dessen Lehren nicht übereinstimme, allein Anselms dringender Verstand sah oft tiefer, als Augustinus selbst.

Noch als Anselmus Abt zu Bek war, wurde er in einen theologischen Streit mit Roscellinus, Canonicus zu Compiegne, welcher daselbst Theologie und Philosophie mit vielem Beifalle lehrte, verwickelt über die Lehre von der Dreieinigkeit. Was Roscellin eigentlich behauptet habe, ist nicht ganz gewiß, doch ging sein Irrthum aus dem Nominalismus hervor, und scheint folgender gewesen zu seyn. Er faßte den Begriff Gottheit, ein Universale, vermöge seines Nominalismus als etwas auf, was durch eine Abstraction von Einzelwesen gewonnen werde. So betrachtete er nun Vater, Sohn und Geist als drei Dinge, von denen der allgemeine Begriff der Gottheit abstrahirt sey, und erklärte, wenn man dieselben für Ein Ding halten wollte, so müßte man behaupten, daß Vater und Geist mit dem Sohne Fleisch geworden seyen. Diese Auffassung der Trinität führte offenbar zum Tritheismus: daher bekämpfte sie Anselmus und nöthigte den Roscellinus auf der Synode zu Soissons (1092) zum Widerrufe. Durch diesen Streit kam der Nominalismus in den Ruf, daß er zur Ketzerei führe: der Realismus, und zwar meistens in dem Sinne des Aristoteles,

gelangte zur allgemeinen Herrschaft, und behauptete dieselbe bis zum vierzehnten Jahrhunderte hin.

Indeß war schon seit dem Anfange des 12. Jahrh. Paris ein Hauptschauplatz der scholastischen Theologie geworden. Der erste bekannte Scholastiker, welcher hier lehrte, war Wilhelm von Champeaux: bald aber verdunkelte denselben sein großer Schüler Petrus Abälard, und veranlaßte ihn 1109 von seinem bisherigen Schauplatze abzutreten, um in der Vorstadt von Paris ein Stift regulirter Chorherrn, St. Victor, zu gründen, und hier eine neue Schule zu bilden, die sich bald durch ihren eigenthümlichen Charakter auszeichnete. Abälard gewann dagegen ungeheuern Zulauf, und war es vorzüglich, der durch die Tausende von Zuhörern, welche er von allen Seiten herbeilockte, den Geschmack an Scholastik im ganzen Abendlande erst recht allgemein machte. Sein Leben ist ein Gewebe von mannichfaltigen zum Theil abenteuerlichen Schicksalswechseln. Sein Verhältniß zur Heloise gab öffentliches Aergerniß: seine kühne Behandlungsweise der Theologie gab Mehrern, namentlich dem heil. Bernhard und dem heil. Norbert, die schon zu ihren Lebzeiten für Heilige galten, Anstoß. Alles dieß konnte indeß seinen Ruf als Lehrer und philosophischer Theolog nicht verringern. Ueberall wohin er ging folgten ihm Schaaren von Schülern, um seine Vorlesungen zu hören. So eröffnete er nach einander Vorlesungen in dem Kloster St. Denys, wo er Mönch wurde, dann in einer Wüste unweit Troyes, wo sich seine Schüler in Hütten um ihn anbaueten, aus welcher Anlage nachher sich die Abtei Paracletus bildete: seit 1136 lehrte er wieder in Paris, dann wurde aber auf Betreiben des heil. Bernhards 1140 seine Lehre von dem Concilio zu Sens verurtheilt, Abälard zog sich in ein Kloster zurück und starb 1143. Abälard, einer der ausgezeichnetsten Männer aller Zeiten, trug damals mehr als irgend ein Anderer bei, die Neigung zu philosophischen Untersuchungen und Forschungen zu wecken und zu verbreiten. Er überschritt kühn den augustinischen Grundsatz,

daß man erst glauben, dann zu verstehen suchen müsse, und behauptete dagegen, daß das, was zum Glauben vorgelegt werde, erst geprüft werden müsse, ob es Glauben verdiene, weil ja sonst jede Religionslehre ohne Unterschied auf gleichen Glauben Anspruch machen könne. Daher drang Abälard vorzüglich auf die Einsicht, oder das Verständniß, intellectus, als die Bedingung der Prüfung, welche dem Glauben vorangehen und ihn begleiten müsse, und tadelte diejenigen, welche die Glaubensgluth hoch priesen, und ohne Einsicht glaubten. Abälard war übrigens weit davon entfernt, wirklich die ersten Gründe der damaligen Religionslehre einer unparteiischen Prüfung zu unterwerfen, und im Falle dieselbe nicht darin bestände, von ihr abzugehen. Er hielt durchaus fest an dem kirchlichen Systeme, glaubte aber in seiner Philosophie die Mittel zu haben, dasselbe durchweg zu begründen und zu einer klaren Einsicht zu erheben, und so behauptete er auch von den christlichen Lehrmysterien, z. B. der Lehre von der Trinität, daß sie einer Einsicht, eines Verständnisses (intellectus) fähig sey, indem er diese Einsicht von der Erkenntniß, dem cognoscere, dem unmittelbaren Erfahren, unterschied, welches durch die Sinne, auf empirischem Wege, vermittelt werde. Dieses cognoscere der himmlischen Dinge sey allerdings dem ewigen Leben vorbehalten (Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum): ein intelligere, ein mittelbares Verständniß aus Gründen, daß und wie sie seyen, und der Gründe, weshalb sie geglaubt werden müßten, sey aber hier schon möglich. Das cognoscere gebe ein dem Gegenstande adäquates Erkennen, und ein solches sey in Beziehung auf göttliche Dinge, z. B. auf die Dreieinigkeit, hier auf Erden nicht zu erlangen. Man könne nur die Gründe einsehen, weshalb eine Dreieinigkeit geglaubt werden müsse, und weshalb die drei Personen in diesem und keinem andern Verhältnisse stehen müßten. Nicht aber könne man es zu einer anschaulichen Erkenntniß bringen, und die Versuche, eine solche durch Vergleichungen zu ge-

winnen, könnten sich nur zur Wahrscheinlichkeit erheben, sofern sie der Vernunft entsprächen und dem Glauben nicht zuwider seyen.

Abälard's dogmatische Hauptwerke: introductio ad theologiam libb. III und Theologia christiana libb. V. (S. H. F. Frerichs comm. theologico-critica de Petri Abaelardi doctrina dogmatica et morali. Jenae 1827. 4.) Petri Abaelardi Epitome Theologiae Christianae ed. F. H. Rheinwald. Berolini 1835. 8 (ein willkürlicher Titel — im Codex heißt derselbe P. Ab. Sententiae, wahrscheinlich von einem Schüler niedergeschriebenes Collegienheft).

Ihm stellte sich vorzüglich Bernhard v. Clairvaux († 1153) entgegen, ein Mann von nicht geringerem Geiste, aber einer ganz andern, der mystisch-contemplativen Seite zugewandt. Dieser nahm an dem Streben Abälards, die geheimnißvollen Lehren des Christenthums durch den Verstand in Begriffe zu zerlegen und gleich den gemeinsten Dingen zur Einsicht zu bringen, Anstoß. Er klagte, daß durch Abälards Wirksamkeit es dahin gekommen sey, daß in Frankreich fast auf den Straßen von den Knaben über die heil. Dreieinigkeit disputirt werde, und daß ohne Achtung gegen das Ueberschwengliche der Lehren des Christenthums diese zum Gegenstande bloßer Verstandesübungen gemacht würden. Bernhard wollte, daß die Menschen sich die Heilslehren blos durch den Glauben aneignen sollten. Auf eine dreifache Weise könne der Mensch das Göttliche zu erfassen sich bemühen, durch den Glauben, durch die Einsicht und durch die Meinung. Der Glaube biete feste Wahrheit, aber noch verschlossen und verhüllt, die Einsicht gebe dieselbe nackt und offenbar, sey aber einer höhern Stufe vorbehalten, die Meinung (opinio) gebe aber nichts festes und gewisses. Wenn nun der Mensch schon hier die Gegenstände des Glaubens mit seiner Einsicht zu durchdringen strebe, so laufe er Gefahr, seine Meinung, Vermuthung für Einsicht zu halten, und den Glauben ungewiß zu machen. Bernhard deutet hier auf die Aeußerung Abälards hin, daß die Bemühung, es zu einer anschaulichen Erkenntniß der göttlichen Dinge zu

bringen, immer nur zu Wahrscheinlichkeit führen könne. Er übersah aber, daß Abälard dem intellectus, der Einsicht in die Gründe der Glaubenslehren, keineswegs eine solche Unsicherheit beilegte. So wollte also Bernhard, daß der menschliche Verstand das Ueberschwengliche und Unbegreifliche dieser Lehren anerkennen, und sie daher nicht in sein Gebiet zu ziehen wagen solle. Nur der Glaube könne dem frommen Gefühle diese Heilswahrheiten ganz aneignen: mystische Contemplation, andächtige Betrachtung, sey der Weg, um immer mehr zu dem Genuß derselben zu gelangen: jene Behandlung derselben durch den Verstand sey aber eine rohe Entweihung des Heiligthums. Es konnte nicht fehlen, daß Abälard durch seine bis zur Spitze getriebene Speculation zu manchen Sätzen gelangte, welche für den nicht Eingeweiheten, wenn sie aus dem Zusammenhange herausgerissen waren, anstößig klangen: und so wurde er auch auf dem Concilio zu Sens wegen solcher Sätze verurtheilt. Aber der eigentliche Grund des Widerspruchs, welchen Bernhard und die ihm Gleichgesinnten gegen ihn erhoben, lag in der ganz abweichenden Richtung Abälards, welche jenen Männern als etwas Gräuelhaftes erschien.

Trotz der Verurtheilung Abälards wurden die dialektischen Theologen, welche auf derselben Bahn fortgingen, so wenig eingeschüchtert, daß Bernhard bald darauf genöthigt wurde, gegen einen andern, den Gilbert Porretanus (de la Porrel), Bischof v. Poitiers, einen ähnlichen Kampf zu bestehen. Gilbert war aristotelischer Realist, behauptete also die universalia in re. Er wollte nun den Begriff „Gottheit“ als Gattungsbegriff von dem Begriffe „Gott“ geschieden haben: Gottheit oder göttl. Natur sey das Universale, welches in den Individuen Realität habe; es sey das Allgemeine, wodurch Vater, Sohn und Geist Gott seyen, wie „Menschheit“ dasjenige, was den einzelnen Menschen zum Menschen mache. Vater, Sohn und Geist seyen also Eins in Beziehung auf ihre Gottheit: man könne aber nicht sagen, daß Ein Gott Vater, Sohn und

Geist sey, auch nicht, daß die göttliche Natur oder die Gottheit Fleisch geworden sey. Auf dem großen Concilio zu Rheims 1148 kam Bernhards Klage gegen Gilbert zur Sprache: indeß wußte sich Gilbert sehr geschickt zu vertheidigen, vorzüglich kam ihm aber die Eifersucht der Cardinäle gegen den großen Einfluß Bernhards auf den Papst zu Hülfe, und so entging er Abälards Schicksale und kehrte mit ungekränkter Ehre in seine Diöcese zurück.

Diese Vorgänge wirkten indeß dahin, daß die nächsten Scholastiker größere Vorsicht beobachteten, die Freiheit ihrer Untersuchungen beschränkten, und sich durch die Auctorität angesehener Kirchenväter, namentlich des Augustinus, zu schützen suchten. So fingen jetzt Mehrere wieder an, die kirchlichen Lehrsätze (sententiae i. e. dogmata) aus den Kirchenvätern, besonders aus dem Augustinus, zu sammeln und den dialektischen Zergliederungen und Erläuterungen voranzustellen, diese letzteren aber in gewissen Schranken zu halten, um keinen Anstoß zu geben. In dieser Art bearbeiteten in dieser Zeit besonders zwei Männer die kirchliche Glaubenslehre: Robert Pulleyn, ein Engländer, der nach einander in Paris und Oxford die Theologie lehrte, zuletzt Cardinal † um 1150. Er schrieb Sententiarum libb. VIII, in denen er vollständiger als bisher das dogmatische System aufstellte, zugleich sich sorgfältig an die Kirchenväter anschloß und alles Anstößige vermied; weshalb auch Bernhard ihn sehr schätzte. Petrus Lombardus, Lehrer der Theologie in Paris, dann Bischof daselbst † 1164. In seinem Werke Sententiarum libb. IV stellt er mit großer Genauigkeit und Vorsicht das kirchliche System auf, und sucht es durch Erörterungen, die er auf jeden Lehrsatz folgen läßt, zu erläutern und zu befestigen. Ueberall sucht er aber jede seiner Meinungen durch Stellen aus den Kirchenvätern und besonders aus dem Augustinus zu belegen. So gab er der einmal herrschenden Neigung zu dialektischer Behandlung der Theologie nach, und genügte zugleich auch den andern

Theologen, welche in die zu feinen dialektischen Erörterungen sich nicht finden konnten, und in jedem ungewöhnlichen neuen Ausdrucke eine Abweichung von dem kirchlichen Systeme sahen. Dieß und andere begünstigende Ursachen verschafften diesem Werke ein unglaubliches Ansehen: es wurde das allgemein gebräuchliche Lehrbuch der Theologie, über welches Jahrhunderte hindurch auf Universitäten Vorlesungen gehalten, und über welches gleichzeitig eine unzählige Menge von Commentaren geschrieben wurde. Petrus selbst erhielt davon den Namen magister sententiarum, oder schlechthin magister.

Eine sehr beachtenswerthe Stelle nahm in dieser Zeit die von Wilhelm von Champeaux gegründete Schule von St. Victor ein. Schon Wilhelm hatte, seit er hier lehrte, seinen Vorträgen einen ganz andern Charakter gegeben: da er es hier vorzugsweise auf die Ausbildung tüchtiger praktischer Geistlichen anlegte. Er verband mit der dialektischen Behandlung der Theologie die praktische, setzte jener gewisse Gränzen, und suchte die praktische Bedeutung der einzelnen Lehren überall zu entwickeln und hervorzuheben. Diese Richtung blieb nun der Schule von St. Victor auch nachher eigen. Sie achtete die Speculation, so lange dieselbe nicht ihre Gränze überschritt, hielt aber die speculative Erörterung der Lehren nicht für zulänglich, sondern wollte mit derselben auch eine praktische Anwendung verbunden wissen. Daher schätzte sie die Mystiker, welche diese praktische Richtung hervorhoben, suchte zugleich aber die dunklen Irrgänge der Mystik zu vermeiden, und einen Mittelweg zwischen der einseitigen Speculation ohne Wärme und der einseitigen Mystik ohne Licht festzuhalten. Der bedeutendste Lehrer dieser Schule, in welchem sich auch diese Richtung am meisten ausspricht, ist Hugo v. St. Victor († 1141). Sein wichtigstes theologisches Werk de sacramentis Christianae fidei libb. II ist eine vollständige Dogmatik (Sacramentum = μυστήριον, die geheimnißvolle Lehre). Ueberall verbindet er mit der dialektischen Erörterung der Lehre das,

was der Erbauung dient, und zur Contemplation hinleitet, und vermeidet eben so bei seinen mystischen Erörterungen alles, was als abgeschmackt dem Verstande widerstrebt. Daher hat seine Schrift auch weit mehr Leichtigkeit und Natürlichkeit, als die Werke der andern Scholastiker. Schon unter seinen Zeitgenossen stand Hugo in besonderer Achtung, er war der Freund Bernhards und wurde von demselben sehr geschätzt: auch in den folgenden Jahrhunderten wurden seine Schriften sehr hochgeachtet, obgleich er nicht die allgemeine Berühmtheit erhielt und bei den strengen Scholastikern seine Schriften nicht in dem Ansehen standen, wie die Sentenzen des Lombardus. Die Achtung, welche Hugo genoß, sprach sich auch in den Beinamen aus, die ihm ertheilt wurden, alter Augustinus, lingua Augustini.

Hugo v. St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, dargestellt v. A. Liebner. Leipzig 1832. 8. — Liebner, progrr. de Richardo a S. V. Göttingae 1837. 39.

§. 81.

Zweiter Zeitraum der scholastischen Theologie bis auf Durandus de St. Porciano um 1320.

Die Scholastiker des ersten Zeitraums hatten von Aristoteles nur seine dialektischen Schriften gehabt: was sich von metaphysischen Sätzen bei ihnen findet, war ihnen aus Augustinus Schriften zugekommen und seinem ersten Ursprunge nach meistens platonisch. Der zweite Zeitraum der scholastischen Theologie charakterisirt sich dadurch, daß die Scholastiker nun im vollen Besitze der aristotelischen Philosophie sind, und demnach auch die aristotelische Physik und Metaphysik für ihre Bearbeitung der Theologie nutzen.

Diese Theile der aristotelischen Philosophie kamen den Abendländern zunächst von den spanischen Arabern zu. Alle Schriften des Aristoteles waren schon längst in das Arabische übersetzt, und das Studium seiner Philosophie blühete wie

überhaupt unter den Arabern, so insbesondere auch auf den maurischen Schulen in Spanien. Von dort aus wurden nun auch die christl. Abendländer, von denen jetzt häufig diese arabischen Schulen besucht wurden, mit den bis dahin unbekannten Theilen der aristotelischen Philosophie bekannt, und je höher Aristoteles bereits von ihnen als Dialektiker geachtet wurde, desto mehr bemüheten sie sich, sich auch seine übrige Philosophie anzueignen. Zu diesem Zwecke wurden nun schon im 12. Jahrh. viele Werke, nicht allein des Aristoteles selbst, sondern auch seiner arabischen Commentatoren, bei denen man eine deutlichere und bequemere Darstellung der aristotelischen Philosophie zu finden glaubte, besonders die des arabischen Philosophen Avicenna († 1036), der für den treuesten Erklärer des Aristoteles galt, ins Lateinische übersetzt. In diesen Werken der arabischen Commentatoren war aber der aristotelischen Philosophie mancherlei neuplatonische Schwärmerei beigemischt, und so geschah es, daß durch diese vermeintlich aristotelische Philosophie im Anfange des 13. Jahrh. unter den Theologen in Paris sehr grobe pantheistische Irrthümer hervorgebracht wurden, durch welche namentlich die Lehrer der Theologie daselbst Amalrich v. Bena und David v. Dinant berüchtigt worden sind. Daher ergingen mehrere Verbote der aristotelischen Schriften. Indeß die Zahl der Uebersetzungen der ächten Werke des Aristoteles mehrte sich immermehr: es erschienen nicht blos Uebersetzungen aus dem Arabischen, sondern nachdem Constantinopel 1204 von den Lateinern erobert worden war, auch aus dem griechischen Originale. So fing man an den Unterschied des Aristoteles und seiner arabischen Commentatoren zu erkennen, und jene Verbote wurden bald vergessen. Freilich waren die Scholastiker immer noch nicht im vollen Besitze der aristotelischen Philosophie. Sie kannten dieselbe nur aus lateinischen Uebersetzungen, in denen nicht selten der Sinn des Originals verfehlt war: daher mußten sie viele Anstrengungen machen, um sich dunkele Sätze zu erklä-

ren und Widersprüche mit einander zu vereinigen. Dennoch wurden die physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles jetzt Gegenstand eines sehr eifrigen Studiums, und es entwickelte sich jetzt eine eben solche scholastische Behandlung der aristotelischen Philosophie, wie sie bisher in Beziehung auf die Theologie statt gefunden hatte. Nicht lange darauf drang aber diese aristotelische Philosophie auch in die Behandlung der Theologie ein. Es waren vorzüglich die beiden Bettelorden der Dominicaner und Franciscaner, durch welche dies geschah. Nachdem sich dieselben nämlich, jeder Orden eines Lehrstuhls in Paris, bemächtigt hatten, suchten sie dadurch ihren Vorträgen einen neuen Reiz zu geben, daß sie in dieselben philosophische Sätze des als Dialektikers schon lange gefeierten Aristoteles einmischten. So waren sie es vorzüglich, welche diese aristotelische Philosophie mit der kirchlichen Theologie verschmolzen, und dadurch das zweite Zeitalter der scholastischen Theologie herbeiführten, in welchem Aristoteles auch auf dem theologischen Gebiete richterliches Ansehen erhielt. So fingen jetzt die Kirchenväter und die Bibel an vernachlässigt zu werden: man begnügte sich mit der Darstellung des kirchlichen Systems in dem Werke des Petrus Lombardus und ähnlichen Schriften, aber man suchte die Dogmen aus aristotelischen Sätzen zu demonstriren, gleich als ob im Aristoteles schon die ganze christliche Glaubenslehre enthalten sey.

Den Uebergang zu diesem zweiten Zeitalter der scholastischen Theologie bildet der Franciscaner

Alexander v. Hales (Halesius), Doctor irrefragabilis, in Paris († 1245). Er schon hat einige Erläuterungsschriften über Bücher des Aristoteles hinterlassen, aber in seiner Summa theologiae, einem Commentare über die Sentenzen des Lombardus, macht er noch keinen ausdrücklichen Gebrauch von der aristotelischen Philosophie für die Theologie. Desto mehr geschah dieß von dem Dominicaner

Albertus Magnus, der in Paris und Cöln lehrte,

und in letzterer Stadt im höchsten Alter starb († 1280). Er war auf dem ganzen Gebiete der damaligen Wissenschaft sehr bewandert, und seine seltene Kenntniß der Naturwissenschaft brachte ihn sogar in den Ruf der Zauberei. Unter seinen theologischen Schriften sind ein Commentarius zu Lombards Sentenzen und eine Summa theologiae die wichtigsten. In denselben macht er zuerst einen häufigen Gebrauch von Lehrsätzen des Aristoteles. Indeß wurde Albertus noch bei seinen Lebzeiten weit überragt von seinem großen Schüler, dem gefeierten Thomas v. Aquino oder Aquinas. Ebenfalls Dominicaner, lehrte er in Paris und in mehreren italiänischen Städten, zuletzt in Neapel († 1274, Doctor angelicus). Seine theologischen Hauptwerke sind ein Commentarius zum Lombardus und eine Summa theologiae. Thomas vereinigt mit der feinsten und schärfsten Speculation die Gabe des deutlichen Vortrages in einem bei den Scholastikern seltenen Grade, und seine Summa hat sich daher in der katholischen Kirche den höchsten Ruhm erworben und behauptet ihn noch bis jetzt, als das theologische Lehrbuch, welches mit Gründlichkeit und Vollständigkeit auch ausgezeichnete Deutlichkeit vereinigt. Insbesondere haben aber die Dominicaner stets den heil. Thomas und seine Summa als die Zierden ihres Ordens betrachtet und seine Theologie zu ihrer Ordnungstheologie erhoben.

Bonaventura, Franciscaner und Cardinal (Doctor seraphicus) † 1274, verband mit der scholastischen Behandlung der Theologie auch eine auf Erbauung berechnete mystische, und ging davon aus, daß das volle Verständniß der Theologie nicht durch Schlüsse und Definitionen erreicht werde, sondern, daß es dabei auf das übernatürliche Licht ankomme, welches von einem reinen Gemüthe durch innigen Glauben und andächtige Contemplation gewonnen werde. Die Mehrzahl seiner Schriften ist mystischen und ascetischen Inhalts, der scholastischen Theologie gehörten seine Comm. über den Lombardus, und ein kurzes Handbuch der Theologie, breviloquium genannt,

an. Sein centiloquium, von den hundert Abschnitten genannt, aus denen es besteht, ist ein Lehrbuch der Theologie für Anfänger.

Johannes Duns Scotus, Franciscaner, Lehrer der Theologie in Oxford, Paris und Cöln † 1308, Doctor subtilis, übertrifft durch die Feinheit und Schärfe, mit welcher er die schwierigsten und dunkelsten Gegenstände zu durchdringen weiß, alle Scholastiker. Da ihn aber bei diesen seinen Speculationen oft die Sprache verließ, so war er genöthigt eine Menge neuer Kunstausdrücke zu erfinden. Seine Schreibart ist überhaupt so barbarisch und schlecht, daß es dadurch noch mehr erschwert wird seiner ungemein feinen Speculation überallhin zu folgen. Quaestiones in libb. IV Sententiarum — Quaestiones Quodlibetales XXI.

Eben so wie die Dominicaner die Theologie des Thomas gleich nach dem Tode desselben zur Ordenstheologie erhoben, und sich verpflichtet hatten, dieselbe in allen Stücken festzuhalten; so betrachteten nun die Franciscaner den Duns Scotus als den Lehrer ihres Ordens, und lehrten und priesen allein dessen Theologie. Duns Scotus selbst hatte, ohne Zweifel auch schon durch Ordenseifersucht getrieben, in unzähligen meist geringfügigen Punkten dem Thomas widersprochen, so daß sich durch seine theologischen Schriften eine fortwährende Polemik gegen denselben hindurchzieht. Alle diese Differenzen wurden nun von den beiden Orden, die schon längst auch durch anderweitige Eifersucht von einander getrennt waren, fest gehalten, und begründeten die beiden theologischen Parteien der Thomisten und Scotisten, welche, so lange die scholastische Theologie überhaupt bestand, sich unausgesetzt anfeindeten. Die beiden vorzüglichsten Streitpunkte waren zuerst die Lehre von den Universalien, über welche Thomas aristotelisch, Scotus mehr platonisch dachte, und dann die Lehre von der Gnade, über welche Thomas meist dem augu=

stinischen Lehrbegriffe folgte, Scotus aber sich zum Semipelagianismus neigte.

§. 82.

Dritter Zeitraum der scholastischen Theologie bis zur Reformation.

Der dritte Zeitraum der scholastischen Theologie beginnt zwar mit zwei ausgezeichneten Männern, welche kühn alle Fesseln der Auctorität durchbrachen und sich neue Bahnen zu schaffen versuchten: aber mit denselben hört auch die ununterbrochene Reihe ausgezeichneter Scholastiker auf, und die folgenden waren mit wenigen Ausnahmen nur Nachbeter gewisser Schulsysteme. Die beiden ausgezeichneten Scholastiker waren

Durand de St. Pourçain (Durandus de St. Porciano), Dominicaner, Lehrer in Paris, dann Bischof v. Meaux † 1333, Doctor resolutissimus. Als Dominicaner war er anfangs eifriger Thomist, nachher kam er aber durch eigenes Nachdenken auf manche entgegengesetzte Ueberzeugungen, und bestritt nun den heil. Thomas sehr häufig. Er zeichnete sich durch die Fertigkeit aus, auch die schwierigsten Sätze zur Klarheit zu bringen: und so ragen auch seine Schriften durch Klarheit der Begriffe und Präcision des Ausdruckes hervor, wodurch er sich eben den Ehrennamen Doctor resolutissimus erwarb. Sein Hauptwerk ist das Opus super sententias Lombardi.

Wilhelm Occam, ein Franciscaner, als Vertheidiger Ludwig des Baiern gegen den Papst Johannes XXII. berühmt, starb 1347 in München. Obwohl ein Schüler des Duns Scotus, war er doch keineswegs von demselben abhängig, sondern vielmehr so selbstständig, daß er sich zu dem seit langer Zeit verschwundenen Nominalismus, der überdies das Vorurtheil gegen sich hatte, daß er zur Ketzerei führe, bekannte, und dadurch eine neue Schule, die der Occamisten, gründete. Von seinen Schülern wurde er daher Venerabilis inceptor oder

Doctor singularis genannt. Sein Hauptwerk sind die Quaestiones super IV libb. Sententiarum. Occam erklärte alles menschliche Erkennen nur für ein Erkennen der Erscheinung, nicht der Wahrheit; auch die allgemeinen Dinge waren nur eben so unsichere Abstractionen von den Einzeldingen. So wies er alle Demonstrationen in Beziehung auf Glaubenslehren zurück und machte mit Vorliebe darauf aufmerksam, wie dieselben mit Vernunftbegriffen oft in Widerspruch ständen. Sonach gab es für Glaubenssachen keine andere Quelle als Offenbarung, und da nun manche Glaubenslehren durch die im N. T. niedergelegten Offenbarungen nicht gerechtfertigt werden konnten, so standen Occam und seine Schüler nicht an, für dieselben auch spätere Offenbarungen anzunehmen. So leitete Occam die Transsubstantionslehre von einer solchen ab, Gerson die Lehren vom Fegfeuer, von der Himmelfahrt Mariä, von der unbefleckten Empfängniß Mariä.

Der neue Nominalismus oder Occamismus wurde zwar anfangs auch in Paris heftig angefeindet und sogar streng verboten: dennoch gewannen die Anhänger desselben unvermerkt daselbst die Oberhand, und waren am Ende des 14. Jahrh. in Paris sogar die herrschende Partei, während sie auf andern Universitäten fortwährend heftig bekämpft wurden.

Nach Occam löset sich überhaupt die Geschichte der Scholastik in ein elendes Gezänk der verschiedenen Schulen auf. Jeder Scholastiker gehörte einer der bestehenden Schulen, den Thomisten, Scotisten oder Occamisten an, und lehrte und vertheidigte das System seiner Schule, ohne es zu wagen irgendwie von demselben abzuweichen oder davon abzugehen. So hörte das Selbstdenken und Hervorbringen auf: in jeder Schule wurde ein gewisses System fortgepflanzt, und es galt für die höchste Aufgabe, dasselbe gegen die Angriffe der andern Schulen zu vertheidigen. Diese Kämpfe gingen ununterbrochen fort, und wurden nicht selten eben so sehr durch

Fäuste als durch Syllogismen geführt. Unter den spätern Scholastikern sind besonders noch folgende auszuzeichnen:

Johann Gerson, Lehrer der Theologie, dann Canzler der Universität in Paris † 1429, ein Mann, welcher mit ausgezeichnet hellem Blicke sowohl die Gebrechen der Hierarchie als auch die Einseitigkeit und Leerheit der Scholastik erkannte, obgleich er an dem herrschenden Kirchenglauben festhielt. Er hat eine sehr große Menge kleiner Schriften hinterlassen, von denen sich die meisten auf die großen kirchlichen Verhältnisse und Ereignisse jener Zeit beziehen, oder moralischen, ascetischen und mystischen Inhalts sind, Einige doch aber auch sich mit der Kirchenlehre beschäftigen.

Raymundus de Sabunde, ein spanischer Arzt, aber auch als Philosoph und Theolog bedeutend, lehrte um 1430 in Toulouse. Sein Hauptwerk ist seine Theologia naturalis s. liber creaturarum, ursprünglich spanisch geschrieben, und später erst in das Lateinische übersetzt. In demselben will er aus bloßen Vernunftgründen den Atheisten alle Artikel des christlichen Glaubens beweisen. Natürlich ist darin vieles Unhaltbare, allein für die wirklich der natürlichen Theologie angehörenden Artikel hat Raymund doch sehr vieles geleistet.

F. Holberg de theologia naturali Raimundi de Sabunde comm. Halis 1843. 8. — Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde von Dav. Matzke. Breslau 1846. 8.

Gabriel Biel, Nominalist und Lehrer der Theologie in Tübingen † 1495. Seine Epitome scripti Gulielmi de Occam et collectorium circa IV libros Sententiarum, ist ein Auszug aus Occams Commentar, dadurch ausgezeichnet, daß darin viele unnütze Speculationen übergangen werden, und nur Wesentliches ausgehoben wird. Seine Expositio Canonis Missae ergeht sich in manchen freien Gedanken über Kirchenrecht und Kirchenverfassung.

Biel ist der letzte namhafte Scholastiker, indem die Scholastik jetzt von den aufblühenden Alterthumswissenschaften

verdrängt wurde. Schon im 14. Jahrh. war das Wiederaufblühen derselben von Petrarca und Boccaccio vorbereitet worden: im 15. Jahrh. verbreiteten sie sich, von mehreren Fürsten begünstigt, besonders durch die Bemühungen gelehrter Griechen, (welche bei dem Verfalle des byzantinischen Reichs und nach der Eroberung von Constantinopel (1453) in Schaaren auswanderten und vornehmlich in den italiänischen Städten als Lehrer der Literatur auftraten,) zunächst in Italien, von da aber nach und nach auch in die übrigen Länder des Occidents. Anfangs dachte man nicht daran, daß diese Alterthumswissenschaften je auf den Zustand der Theologie Einfluß gewinnen könnten, und so begünstigten auch mehrere Päpste dieselben, indem sie blos gründlichere Kenntniß der alten Sprachen, und einen bessern Geschmack in Rede- und Dichtkunst zu befördern meinten. Indeß drohete der Scholastik doch sogleich große Gefahr von Seiten der jetzt auftretenden Humanisten.

Es mußte nämlich jetzt die Geschmacklosigkeit der scholastischen Manier, die Barbarei ihrer Sprache, die ungelenke pedantische Form, den durch die Alten gebildeten Männern widrig und lächerlich erscheinen.

Nicht minder war es auch die Einseitigkeit der Scholastiker, namentlich ihr gänzlicher Mangel an kritisch historischer Bildung, was den Männern, die durch ihre Beschäftigung mit dem Alterthume zu einer solchen Bildung hingeleitet waren, große Blößen gab.

Auch die zu weit getriebenen Subtilitäten der Scholastiker, das Zerspalten der Begriffe bis zu einer Feinheit, wo sie dem Auge ganz verschwanden, so daß dadurch gar nichts als eine Uebung der Verstandeskraft gewonnen wurde, konnte nichts anders als den an das würdige Philosophiren der Alten gewöhnten Humanisten durchaus misfallen.

Dazu kam, daß nun die Schriften des Aristoteles von den Humanisten in der Grundsprache erklärt und oft neu

übersetzt wurden. Denn jetzt ergab sich, daß die Scholastiker dieselben aus ihren mangelhaften Uebersetzungen häufig ganz falsch verstanden hatten, und daß ihre vermeintlich aristotelische Philosophie von dem ächten Aristoteles, welchen sie so hoch priesen, in vielen Punkten abwich. Natürlich mußte dadurch die Scholastik in ihrem Ansehen sehr sinken.

So wurden nun die Scholastiker mit ihrer Einseitigkeit, Unwissenheit und Barbarei lächerlich: eben so wie in dem Beginn der Scholastik alle guten Köpfe sich durch dieselbe angezogen fühlten, und durch ihr Anschließen an dieselbe für ihre Ausbildung und Ausbreitung wirkten, so wendeten sich jetzt alle Talente von ihr ab, und den humanistischen Studien zu; so daß der große Haufe von Scholastikern nur beschränkte und rohe Menschen zählte, und dadurch um so mehr Gegenstand des Spottes wurde; wie namentlich im Anfange des 16. Jahrh. die Epistt. obscurorum virorum davon ein deutliches Zeugniß geben. So hört jetzt die Geschichte der Scholastik auf: denn obgleich im 16. Jahrh. auf den Universitäten noch scholastische Theologen waren, so hatte doch alle Entwickelung der Scholastik ein Ende, und der scholastische Unterricht bestand blos in einer Wiederholung des von älteren Lehrern Gedachten. Nach der Reformation wurde die Scholastik zuerst auf protestantischen Universitäten beseitigt, und dafür eine lebendigere Form des wissenschaftlichen Vortrags angenommen. Später folgten auch die katholischen Universitäten darin nach, und so beschränkte sich die Scholastik blos auf die Klöster, besonders in Italien und Spanien, in welchen sie sich, aber freilich in einer völlig leblosen Gestalt, bis auf die neuesten Zeiten erhalten hat.

Die Scholastik, welche jetzt in der Achtung so sehr sank, war allerdings nur die damalige Form der Theologie, nicht die Theologie selbst. Aber man kannte damals doch die Theologie nur in dieser Form, und so konnte es nicht fehlen, daß

die Verluste, welche die Scholastik in der öffentlichen Meinung erlitt, die Theologie selbst auch trafen.

Durch die Alterthumswissenschaften waren nun auch die Mittel gegeben, die Kirchenlehre selbst in ihrer damaligen Gestalt zu prüfen. Diese Kirchenlehre wollte etwas historisch Gegebenes seyn, von Christo und den Aposteln herabgekommen, von den Vätern unter dem Beistande des heiligen Geistes nur mehr erläutert und entwickelt, aber doch so, daß kein neuer Lehrsatz hinzugekommen sey. Die Humanisten waren durch die Kenntniß der alten Sprachen und des Alterthums überhaupt in dem Besitze der Mittel diese Ansprüche zu untersuchen. Sie vermogten das N. T. in der Grundsprache zu lesen, und durch das Studium der Classiker an eine gesunde Interpretation gewöhnt, konnten sie wohl beurtheilen, ob die Stellen, welche von den Dogmatikern zum Beweise der Lehren angeführt wurden, auch dasjenige wirklich enthielten, was die theologische Interpretation in ihnen zu finden glaubte. Es lagen den Humanisten auch die Schriften aller Kirchenväter in ihrer ursprünglichen Gestalt offen, und es konnte ihnen nicht entgehen, wie manche Kirchenlehren der neueren Zeit bei denselben ganz fehlten, andere auf eine ganz verschiedene, ja widersprechende Art aufgefaßt wurden.

Indeß bekümmerten sich die Humanisten in Italien anfangs um die Theologie meistens gar nicht. Theils waren sie mit dem heidnischen Alterthume zu einseitig beschäftigt und hatten blos für die classische Literatur Sinn und Geschmack: theils erkannten sie auch wohl, daß, wenn die Humanisten sich der Kirche verdächtig machen würden, ihrer statt des Beifalls und der Unterstützung, die sie damals genossen, Verfolgung und Unterdrückung warte. Dieß bewies ihnen schon das Beispiel des Laurentius Valla, eines Lehrers der alten Literatur in mehreren italiänischen Städten, zuletzt Canonicus in Rom († 1457). Denn so bald dieser die Schenkung Constantins an Sylvester läugnete, und der gewöhnlichen Sage von der

Entstehung des apostolischen Symbolums widersprach, auch der Unwissenheit der damaligen Theologen spottete, so konnte er sich nur durch Widerruf von dem Scheiterhaufen retten. Allerdings wurde auch nach ihm von der durch die Alterthumswissenschaften angeregten historischen Kritik manche Heiligengeschichte, und manche andere kirchliche Sage bezweifelt oder weggeläugnet: aber an eigentlich kirchliche Lehrsätze wagten sich die Humanisten in Italien nicht, und von unmittelbarem Einflusse der Alterthumswissenschaften auf die Dogmatik läßt sich in Italien fast nichts nachweisen, als daß Paulus Cortesius, apostolischer Secretarius und Protonotarius († 1510), dieselbe zuerst in einer ächt römischen Sprache darzustellen suchte. Freilich führte ihn sein Streben nach antikem Ausdrucke nicht selten zu Ungereimtheiten, indem er mit antiken Ausdrücken auch oft antike Begriffe einschob. So war ihm Maria Dea Mater, die Hölle Ditis antrum, er läßt Christum über den Styx und Cocytus gehen u. s. w.

Die italiänischen Humanisten verhielten sich auf eine doppelte Weise zu dem Kirchenglauben. Man kann nicht verkennen, der eine Theil, von den alten Griechen und Römern begeistert, verachtete alles Neue und lebte geistig ganz in dem Alterthume. So eignete er sich auch manche religiöse Ansichten des Heidenthums an, und wurde gegen die bestehende Kirche gleichgültig: viele unter denselben waren innerlich völlig ungläubig. Alle aber beobachteten sorgfältig die äußern Kirchengebräuche, um sich vor Verfolgungen des Clerus zu sichern. — Bei Anderen war dagegen durch einige griechische Lehrer die neuplatonische Philosophie zu einem großen Beifall gelangt, und mit derselben Schwärmerei und mannichfacher Aberglaube verbreitet. Besonders ging diese Richtung von der von Cosmo v. Medicis in Florenz gestifteten platonischen Academie (um 1440) aus, und die hervorragendsten Häupter derselben waren der in dieser Academie von seiner Kindheit an gebildete Marsilius Ficinus († 1499) und dessen Schüler

Johannes Picus von Mirandola, der auch die Geheimnisse der Chaldäer und die cabbalistische Philosophie eifrig studirte, um aus diesen Quellen seine geheime Wissenschaft zu mehren. Natürlich konnte von dieser Richtung, welche begierig alles Wunderbare und Geheimnißvolle ergreift, für die Läuterung der Kirchenlehre kein Erfolg erwartet werden.

Anders war es in Deutschland. Hierher wurden zwar die Alterthumswissenschaften später verpflanzt: aber man fing hier sogleich an, das von ihnen gewonnene Licht zur Prüfung der Kirchenlehre zu nutzen. Die Ursach davon war die, daß hier überhaupt ein besonnener theologischer Prüfungsgeist schon mehr rege geworden war, wie die Geschichte der Hussiten, eines Johann Wessel, Johann v. Wesel und Johann v. Goch zeigt; dann aber lag sie auch darin, daß religiöse Wahrheit dem Deutschen vermöge seines religiösen Sinnes zu wichtig war, als daß er nicht jedes Mittel, was sich zur Erhellung und Erläuterung derselben ihm darbot, hätte nutzen sollen. Insbesondere war es Erasmus, der seit dem Anfange des 16. Jahrh. in einer Reihe von Schriften die kirchlichen Misbräuche und viele theologische Irrthümer mit großer Kühnheit rügte und auf Abstellung derselben zu wirken suchte. Durch ihn kam überhaupt unter die deutschen Humanisten eine mehr theologische Richtung, welche für die gleich darauf beginnende Reformation von großer Bedeutung wurde. Erasmus würde nie eine Reformation bewirkt haben; er scheuete eine Spaltung der Kirche, und hoffte eine allmählige Kirchenverbesserung auf dem milden Wege der Ueberzeugung, — eine Unmöglichkeit, da das ganze Kirchensystem auf dem Principe der kirchlichen Unfehlbarkeit erbaut war, da also die Hierarchie gar nichts Wesentliches fahren lassen konnte, ohne zugleich das kirchliche Gebäude über den Haufen zu werfen: aber es ist nicht zu läugnen, daß Erasmus der Reformation der Kirche mehr als irgend ein Anderer vorgearbeitet hat.

§. 83.

Vortheile und Nachtheile der theologischen Scholastik.

Die Nachtheile der scholastischen Behandlungsweise der Theologie sind so in die Augen springend, daß sie keiner weitläuftigen Auseinandersetzung bedürfen. Die Wahrheit konnte von derselben keinen Gewinn erwarten, denn die Resultate der scholastischen Forschungen waren ja bei denselben immer schon im Voraus durch den kirchlichen Lehrbegriff gegeben, und die Scholastiker hatten gar nicht die Absicht, in die wichtigen historischen Fragen einzugehen, ob eine Lehre schon ursprünglich dem Christenthume angehört habe, oder dem kirchlichen Lehrbegriffe erst später irgendwie zugefügt sey. Dennoch gewann durch die dialektische Form, in welche die Scholastik den kirchlichen Lehrbegriff brachte, der letztere den Schein einer unwiderlegbaren Bündigkeit und Gewißheit. Die ersten Grundlagen des ganzen Systems wurden nicht untersucht: das darauf gebaute Ganze war aber allerdings so genau in einander gefügt, daß es den Schein einer vollendeten Festigkeit und Unzerstörbarkeit gewährte, so lange man auf die mangelhaften Grundlagen nicht aufmerksam wurde. Auf diese Weise hinderte die Scholastik eine gründliche Prüfung der Kirchenlehre. Dieß um so mehr, da sie sich so zur alleinigen Wissenschaft machte, daß sie lange Zeit hindurch fast alle andern verdrängte. Denn außer der scholastischen Theologie und Philosophie war lange Zeit hindurch nur das canonische Recht in allgemeiner Achtung: das Studium der römischen Rechtswissenschaft beschränkte sich wie das Bedürfniß nur auf Italien; die Arzneikunde jener Zeit hatte fast gar keinen wissenschaftlichen, sondern nur einen roh empirischen Charakter. Je einseitiger die Scholastiker ihre dialektische Fertigkeit schätzten, desto mehr vernachlässigten sie das Studium der Sprachen und der Geschichte. In die lateinische Sprache, welcher sich die Scholastiker allein bedienten, riß eine unglaubliche Rohheit und Barbarei ein, wel-

che durch die neue Terminologie vermehrt wurde, zu deren Erfindung die feine Spaltung der Begriffe und das Bedürfniß, die feinsten Modificationen derselben auszudrücken, nöthigten. Das Studium der Bibel wurde besonders seit dem Beginn des zweiten Zeitraumes der Scholastik ganz vernachlässigt: die Bibelstellen, welche die Scholastiker gebrauchten, entlehnten sie meist nebst den üblichen dogmatischen Erklärungen von ihren Vorgängern. Nicht minder verlor sich auch seit dieser Zeit das Studium der Kirchenväter. Kenntniß der aristotelischen Philosophie und des herrschenden kirchlichen Lehrbegriffs, wie die Fertigkeit für und gegen jeden Satz alle Gründe siegreich geltend zu machen, und diese Kunst zur Befestigung des kirchlichen Lehrbegriffs zu verwenden, war das höchste Ziel der Scholastiker. — Die Scholastik hinderte aber nicht bloß eine gründliche Prüfung des kirchlichen Lehrbegriffs: sie brachte auch manche neue Lehren hervor, schob dieselben in den Kirchenglauben ein, und verlieh ihnen einen Schein von unwiderleglicher Festigkeit und Gewißheit. Theils wurden die Scholastiker auf diese neuen Lehren blos dadurch geführt, daß sie die gegebene Kirchenlehre systematisch ausbildeten, und die durch ihren Scharfsinn entdeckten Lücken nun ausfüllten: auf diese Weise bildeten sie die Lehre von den sieben Sakramenten aus, und bereicherten die Lehren von den einzelnen Sakramenten mit vielen neuen Bestimmungen. Theils aber suchten sie auch das, was sich in der Kirche als Sitte gebildet hatte, durch neue Lehrsätze zu begründen: so erfanden sie, um den Ablaß zu begründen, die Lehre von dem Schatze der überflüssig guten Werke der Heiligen; um die Sitte zu rechtfertigen, daß der Abendmahlskelch den Laien nicht gereicht wurde, die Lehre von der Concomitanz. Es waren insbesondere die Scholastiker des 2. Zeitalters, welchen diese neuen Lehren ihre Ausbildung verdankten. Da sie sich weniger um Bibel und Kirchenväter bekümmerten, und Aristoteles ihnen alles war, so war es ihnen um so leichter, neue Lehrsätze

zu beweisen. Auf diese Weise ist namentlich Thomas Aquinas der Schöpfer vieler neuen Lehrsätze geworden. — Endlich muß als Nachtheil der theologischen Scholastik noch angeführt werden, daß sie zur Vernachlässigung der praktischen Richtung des Christenthums bedeutende Veranlassung gab. Die Scholastik weckte und beschäftigte blos das speculative Interesse an dem christlichen Lehrbegriffe: den Scholastikern war die christliche Glaubenslehre nur ein Gegenstand, an welchem sie ihren Verstand und Scharfsinn üben konnten, und da sie durch ihre Wissenschaft in den vollen Besitz des christlichen Glaubens gekommen zu seyn wähnten, so verschwand ihnen die praktische Bedeutung desselben völlig. So wurde jetzt die unnatürliche Trennung der Glaubens- und Sittenlehre vollendet. Jene legte dem Christen eine Reihe von Lehrsätzen zum glauben, diese eine Reihe von Vorschriften zur Befolgung auf: aber der innere Zusammenhang zwischen Glaube und Leben wurde ganz übersehen. Die Glaubenslehre war durch die Bearbeitung der Scholastiker so sehr mit neuen Bestimmungen überhäuft, daß den Laien gar nicht mehr die vollständige Kenntniß derselben angemuthet werden konnte. Man war daher genöthigt, von diesen nur die allgemeine Bereitwilligkeit zu glauben, was die Kirche lehre, zu verlangen, oder die fides implicita, welche die ganze Kirchenlehre eben nur durch jene Bereitwilligkeit gläubig umfaßte, ohne die einzelnen Theile derselben zu kennen, im Gegensatze zu der fides explicita, oder dem Glauben an die völlig und im Einzelnen erkannte Kirchenlehre.

Dagegen dürfen auch die Vortheile der theologischen Scholastik nicht übersehen werden.

1. Durch die Speculationen der Scholastiker, welche in Rücksicht der Feinheit und des Scharfsinnes, mit welchen sie die Begriffe verglichen, spalteten und zu Schlußfolgen verbanden, alles übertreffen, was je der menschliche Geist geleistet hat, erhielt das Denkvermögen eine bewundernswerthe

Ausbildung. Freilich war diese Ausbildung einseitig nur auf die formale Behandlung von Begriffen gerichtet, und unfruchtbar, da für die Wahrheit kein Gewinn aus einem Verfahren hervorgehen konnte, welches immer schon im Voraus das Ziel bestimmte, zu welchem es durch seine Untersuchungen gelangen wollte. Dennoch blieb diese ausgezeichnete Ausbildung des Verstandes weder für die Entwickelung der Cultur überhaupt, noch für die Ausbildung der Theologie ohne bedeutenden Nutzen. Namentlich läßt sich mit Gewißheit behaupten, daß die Alterthumswissenschaften, nachdem sie seit dem 15. Jahrh. wieder im Abendlande erweckt waren, nicht die großen Wirkungen auf Cultur überhaupt und auf theologische Wissenschaft insbesondere hervorgebracht hätten, wenn nicht die Scholastik vorausgegangen wäre, und den menschlichen Verstand zur Verarbeitung der neuen ihm zuströmenden Ideen tüchtig gemacht hätte. Die Alterthumskenntnisse allein hätten diese Wirkungen nicht hervorbringen können: das beweiset das Beispiel der Griechen, von denen sie zu den Lateinern kamen. Bei diesen Griechen waren die Alterthumswissenschaften schon lange als todter Schatz von einem Geschlechte dem andern überliefert, ohne ein eigenes geistiges Leben wecken zu können. Die griechischen Gelehrten waren blinde einseitige Verehrer des griechischen Alterthums, die nichts höheres kannten, als die Sprache, den Geschmack und die Philosophie des alten Griechenlands, und welche das Altrömische eben so gut verachteten wie alles Andere, was nicht auf griechischem Boden gewachsen war. Ueber die alten Griechen hinausgehen, und selbständig etwas leisten zu wollen, schien ihnen thörichte Vermessenheit. Ihre Alterthumskenntnisse auf die Theologie anzuwenden, fiel ihnen gar nicht ein: denn der kirchliche Lehrbegriff wurde in der griechischen Kirche schon lange als etwas völlig Abgeschlossenes und Unantastbares betrachtet und von einem Geschlechte dem andern überliefert. Als nun aber die Alterthumswissenschaften im Abendlande von der dort durch

die Scholastik so sehr entwickelten Denkkraft ergriffen wurden, da konnten sie nicht anders als in hohem Grade erregend für die ganze wissenschaftliche Bildung wirken. Theologie war hier seit Jahrhunderten der höchste Gegenstand aller wissenschaftlichen Bestrebungen: es konnte nicht anders seyn, als daß von dieser theologischen Richtung des Abendlandes auch allmählig die Alterthumswissenschaften ergriffen und genutzt wurden, und daß man anfing dieselben zur Erhellung des theologischen Feldes zu gebrauchen. Die italiänischen Humanisten wurden zwar durch äußere Verhältnisse noch meistens davon zurückgehalten: desto mehr geschah es aber in Deutschland, nachdem sich das neue Licht auch hierhin verbreitet hatte, und so bereitete sich die große Kirchenreformation vor.

2. Den Scholastikern gebührt das Verdienst, zuerst unter den Christen neben der positiven Dogmatik eine natürliche Theologie gegründet zu haben. Freilich gingen sie zum Theil auch darauf aus, auch alles Positive des Christenthums aus bloßen Vernunftgründen erweisen zu wollen, und gingen darin irre: dessen ungeachtet haben sie doch mit Erfolg die Vernunftgründe für die allgemeinen religiösen Wahrheiten geprüft, zusammengestellt und auch vermehrt.

3. Auch das, daß sie den kirchlichen Lehrbegriff in ein vollständiges System brachten, Ordnung, Klarheit und Bestimmtheit in demselben verbreiteten, hatte seine Vortheile, obgleich dadurch die Wahrheit nicht unmittelbar gefördert wurde. Die Kirchenlehre wurde freilich durch die Scholastiker mit neuen Lehrsätzen vermehrt, und gewann durch sie trotz der mannichfachen Irrthümer den Schein der größten Festigkeit und Unwiderlegbarkeit: aber auf der andern Seite wurde sie doch von den Scholastikern vor der Rohheit bewahrt, in welche sie ohne den Schutz einer wissenschaftlichen Theologie von dem Volke hinabgezogen seyn würde, vor Anthropomorphismus und dgl.; und eben so wurde von den Scholastikern auch die Schwärmerei abgewehrt, zu welcher die Mystiker,

wenn sie die alleinigen Leiter gewesen wären, hingeführt haben würden. Aber das wichtigste Verdienst, welches die Scholastiker sich durch jene Bemühungen um den kirchlichen Lehrbegriff erwarben, bestand darin, daß sie durch dieselben die Reformation gewissermaßen vorbereiteten und erleichterten. Indem sie nämlich dem Lehrbegriffe innere Consequenz und Vollständigkeit gaben, indem sie selbst die absurdesten Folgesätze und Annahmen nicht scheueten, wenn sie ihnen zu jenem Zwecke nöthig schienen, stellten sie den Charakter dieses Lehrbegriffs in ein helleres Licht, und erleichterten die Beurtheilung desselben in einem hohen Grade. Wie man die Unrichtigkeit eines Systems dadurch erweisen kann, daß man zeigt, wie ungereimte oder unmoralische Sätze aus demselben folgen; so leisteten die Scholastiker schon im Voraus den Reformatoren diesen Dienst. Insbesondere dadurch, daß sie ungescheut selbst sittlich anstößige Sätze, welche freilich immer in der Kirchensitte oder dem Kirchenglauben gelegen hatten, aber doch in einer mehr oder weniger schwankenden Gestalt, nun ungescheut als zum Kirchenglauben gehörig aussprachen, z. B. in der Entwickelung der Theorie vom Ablasse. So bewirkten sie es, daß die Reformatoren die Verwerflichkeit vieler Kirchenlehren auf eine selbst das gemeine Volk überzeugende Weise darthun konnten. In die historischen Untersuchungen, ob etwas ursprünglich christliche Lehre sey oder nicht, konnte das Volk den Reformatoren nicht folgen, eben so wenig in die philosophischen Speculationen darüber, wie viel oder wenig manche spätere Lehren mit den wesentlichen Christenlehren zusammenhingen. Aber daß viele Sätze, welche eben durch die Scholastiker ihre Bestimmtheit und Deutlichkeit erhalten hatten, unsittliches enthielten, der sittlichen Gottesidee widersprächen, und die Unsittlichkeit begünstigten, das mußte jedes unverbildete sittliche Gefühl, sobald es darauf hingeleitet wurde, empfinden, und eben so leicht ließ sich demselben klar machen, daß solche Sätze nicht zu der ächten Lehre Christi

gehört haben könnten. So haben die Scholastiker der Reformation nicht wenig vorgearbeitet, und den Reformatoren namentlich die schwere Aufgabe erleichtert, das Volk mit voller Ueberzeugung und religiöser Begeisterung für die Kirchenreformation zu gewinnen.

Zweite Abtheilung.

Besondere Dogmengeschichte.

Erstes Capitel.

Geschichte der Apologetik.

§. 84.

Es waren in dieser Zeit besonders die Juden und die Muhammedaner, gegen welche die Christen ihre Religion zu vertheidigen und die Wahrheit derselben zu erweisen hatten. Die Zahl der Schriften, welche gegen sie, besonders im Abendlande, erschienen, war sehr groß: der Werth derselben aber meistens gering. In der griechischen Kirche waren die beiden großen dogmatisch polemischen Werke des Euthymius Zygadenus und Nicetas Acominatus, welche eigene Abschnitte gegen die Juden und gegen die Muhammedaner enthielten, in dieser Hinsicht die bedeutendsten. In der abendländischen Kirche erschien zwar seit dem Beginn der Scholastik eine ungemein große Menge solcher Schriften, die aber meistens wenig Eigenes und wenig für Nichtchristen Ueberzeugendes enthielten. Die bedeutendsten hierhergehörenden Schriften sind folgende.

Petrus Venerabilis, Abt von Clugny † 1156, als er im J. 1141 eine Reise nach Spanien machte, ließ da-

selbst durch drei christliche Gelehrte und einen Saracenen den Koran ins Lateinische übersetzen. Die Uebersetzung enthält indeß den Koran nicht vollständig, sondern nur einen Auszug desselben. Darauf schrieb Petrus adversus nefandam sectam Saracenorum libb. IV, welches Werk aber noch nicht vollständig gedruckt ist. In demselben folgert Petrus die Falschheit der muhammedanischen Religion daraus, daß es den Bekennern derselben verboten sey, irgend eine Bestreitung des Islam anzuhören, woraus folge, daß derselbe keine Untersuchung vertrage; er wirft dem Muhammed vor, daß er fast alles aus den jüdischen und christlichen Religionsschriften entlehnt habe, und demnach dieselben ganz hätte annehmen müssen; widerlegt die muhammedanische Behauptung, daß das ächte jüdische Gesetz und die christlichen Religionsschriften verfälscht seyen, und zeigt dann insbesondere, daß Muhammed nicht für einen wahren Propheten gelten könne. Vgl. Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter. Von Dr. W. Gaß. Breslau 1844 S. 106. Eine andere Schrift des Petrus ist adversus Judaeorum inveteratam duritiem gerichtet.

Raymundus Martini, ein spanischer Dominicaner und der orientalischen Sprachen wohl kundig, schrieb 1278 den Pugio fidei (nach seiner Erklärung ein Dolch um den Juden bald das Brot des göttlichen Wortes zu zerschneiden, bald ihre Gottlosigkeit und Treulosigkeit durchzustechen) adversus Mauros et Judaeos, das wichtigste Werk dieser Art, welches das Mittelalter hervorgebracht hat (ed. Jo. Bened. Carpzov. Lips. 1687. fol.). Es besteht aus drei Theilen: der erste ist gegen diejenigen gerichtet, welche kein Gesetz haben (Naturales), und blos einer Philosophie in Beziehung auf religiöse Dinge folgen: gegen solche, welche das Daseyn Gottes oder die Unsterblichkeit der Seelen läugnen, oder welche diese Wahrheiten zwar anerkennen, aber dabei die Ewigkeit der Welt behaupten, die

besondere Vorsehung, die Auferstehung der Todten und die Vergeltung nach dem Tode läugnen. In diesem Abschnitte bekämpft der Verfasser vorzüglich die saracenischen Philosophen, mit denselben aber auch soweit sie ihm zugänglich sind, die alten griechischen Philosophen. Gegen die muhammedanische Religion selbst hat Raymund keine Bestreitung gerichtet: die beiden folgenden Theile seines Werkes sind den Juden entgegengesetzt. In dem zweiten Theile sucht Raymundus den Juden zu beweisen, daß in Jesu die messianischen Weissagungen des A. T. eingetroffen seyen, und derselbe daher für den Messias zu achten sey, und widerlegt die Gründe, mit denen die Juden es läugneten, daß der Messias schon gekommen sey. In dem dritten Theile sucht Raymundus darzuthun, daß der Glaube der Christen mit dem der Propheten derselbe sey, und will sogar beweisen, daß keiner von den alten Rabbinen das Geheimniß der Dreieinigkeit läugne. Es läßt sich von selbst erwarten, daß viele dieser Beweisführungen verfehlt sind, und auf die Juden keinesweges den beabsichtigten Eindruck machen konnten: dabei zeigt aber Raymundus eine für jene Zeit bewundernswerthe Kenntniß des Hebräischen und Rabbinischen, und eine so außerordentliche Belesenheit in den rabbinischen Schriften, daß sein Werk als Sammlung noch jetzt nicht ohne Werth ist. Dasselbe erlangte auch bald einen so großen und so dauernden Ruhm, daß es in der Folge eine Hauptquelle der Schriftsteller wurde, welche gegen die Juden schrieben.

Allgemeineren apologetischen Zwecks und Inhalts war des Thomas v. Aquino summa contra gentiles libb. IV, die den Zweck hatte, die Wahrheiten der christlichen Religion auf eine auch nichtchristliche Philosophen überzeugende Weise darzuthun. In den drei ersten Büchern sucht er die allgemeinen religiösen Vernunftwahrheiten zu erweisen, in dem vierten die Lehren, welche über die Vernunft gehen, oder die positiven Lehren des Christenthums. Besonders wichtig ist dieses

Werk für die Geschichte der natürlichen Theologie: dagegen geht es auf einen historischen Beweis für die göttliche Sendung Christi nicht ein. Im 15. Jahrh. traten von Seiten der Philosophen schon offener oder verdeckter Zweifel gegen das Christenthum hervor. Gegen sie sind gerichtet Savonarola triumphus crucis, de fidei veritate. 4 Bb. (vgl. Rudelbach's Hieron. Savonar. Hamb. 1835. S. 375). Marsilius Ficinus in Florenz, der als platonischer Philosoph so bekannt ist († 1499), schrieb de religione christiana et fidei pietate. Er führt zuerst mit vieler Gelehrsamkeit den historischen Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums, zeigt hier sehr ausführlich, wie die Apostel weder hintergangen hätten, noch hintergangen seyen; entwickelt dann den Beweis aus Wunder und Weissagungen, weiset die göttliche Kraft nach, welche bei der Verbreitung des Christenthums sichtbar geworden, und wie der innere Charakter der Bibel für die göttliche Wahrheit ihres Inhalts zeuge. Er sucht dann die Vernunftmäßigkeit der positiven Lehren des Christenthums nachzuweisen, und darauf den Juden theils aus dem A. T. und der Geschichte ihres Volkes die messianische Würde Christi darzuthun, theils ihre Einwendungen gegen dieselbe zu entkräften.

Zweites Capitel.

Geschichte der Lehre von den Erkenntnißquellen des Christenthums.

§. 85.

Der Canon der heiligen Schrift blieb in beiden Kirchen unverändert so, wie er in der vorigen Periode festgesetzt war. Die lateinische Kirche rechnete die Bücher des griechischen Anhangs des A. T. mit zu den canonischen Büchern des A. T. Die griechische Kirche erklärte sie zwar für nützliche und

erbauliche Schriften, unterschied sie aber sehr genau von den canonischen Büchern. Diese Stellung weist ihnen auch Joannes Damasc. de fide orthodoxa IV, c. 18 in seinem Verzeichnisse der biblischen Schriften an. Sehr merkwürdig ist es, daß dieser Dogmatiker über die Bibel im allgemeinen nichts weiter giebt als dieses Verzeichniß.

Die Göttlichkeit des Ursprungs der heiligen Schrift wurde, wie von Johannes Damascenus, so auch von den meisten abendländischen Scholastikern mehr vorausgesetzt als erwiesen. Duns Scotus ist der erste Scholastiker, der in seinem Comm. zum Lombardus genauer in diesen Gegenstand eingeht, durch zehn Gründe den göttlichen Ursprung und das darin gegründete göttliche Ansehen der heiligen Schrifter weiset, und darauf die Einwürfe kurz beantwortet, mit welchen die Göttlichkeit der heiligen Schrift bestritten zu werden pflegte. Neben der heiligen Schrift behauptete die Tradition als Quelle der Lehre ihr Ansehen, und eben so auch die mit der letzteren nahe zusammenhangende Auctorität der Kirche: indeß war doch das Verhältniß dieser Quellen zu einander keinesweges genau bestimmt, und es finden sich daher bei den Scholastikern die widersprechendsten Annahmen über dasselbe. So waren die Fragen, ob die heilige Schrift alle Lehren des Christenthums enthalte, oder ob Einige nur durch die Tradition herabgekommen seyen, ob endlich nach Christi und der Apostel Zeit der Kirche neue Offenbarungen zugekommen seyen, keinesweges entschieden, und dieselben Scholastiker neigten sich, wie es ihnen der Beweis bei den einzelnen Lehren zu fordern schien, selbst zu widersprechenden Voraussetzungen hin. Duns Scotus nimmt z. B. in jener Stelle an, daß, wenn auch nicht alle Lehren von der heiligen Schrift ausdrücklich ausgesprochen werden, sie doch alle aus demjenigen, was dieselbe ausdrücklich lehre, hergeleitet werden können. Dagegen erklärt er (ad libb. IV Dist. 6 Qu. 9 §. 13), daß die Lehre von dem sakramentlichen Charakter weder durch Schrift, noch durch

Vernunft, noch durch Tradition erwiesen werden kann: daß er sie aber dennoch allein auf die Auctorität der römischen Kirche annehme.

Im allgemeinen strebte man zwar danach, auch die neu-aufgekommenen Lehren auf Christum und die Apostel zurückzuführen, und sprach dadurch das Gefühl aus, daß, was von diesen nicht herrühre, nicht wesentlicher Theil der Glaubenslehre seyn könne. So rühmt auch Nicolaus de Clemangis lib. de studio theologiae die alten Väter deshalb, daß sie nichts behauptet hätten, was sie nicht mit Zeugnissen der Schrift hätten belegen können, und führt lobend und beistimmend den Ausspruch des Hieronymus an: Quod de scripturis sacris non habet auctoritatem, eadem facilitate contemnitur quam probatur. Indeß einige Lehrer sprachen dennoch unverhüllt aus, daß gewisse Lehren erst später der Kirche offenbart worden seyen. Gerson im sermo de conceptione Mariae Virginis sagt geradezu, daß der heilige Geist der Kirche zuweilen etwas offenbare, was er früher nicht geoffenbart habe, und rechnet zu demselben auch die Lehre von der unbefleckten Empfängniß und von der Himmelfahrt Mariae. Wilh. Occam (tract. de sacramento Altaris) sagt, die Lehre von der Transsubstantiation finde sich nicht in der Schrift, aber man glaube, daß sie den heiligen Vätern von Gott geoffenbart worden sey. So war das Verhältniß der dogmatischen Tradition zur heiligen Schrift also keinesweges übereinstimmend festgestellt: indeß die Differenzen dieser Bestimmungen wurden nicht bemerkt, so lange aus ihnen keine verschiedene Resultate in Beziehung auf einzelne Dogmen hervorgingen. Dieß geschah erst seit der Reformation, und so hat sich auch die Lehre von der Tradition erst seit jener Zeit in der katholischen Kirche festgestellt. In Beziehung auf alles was äußere Anordnungen betraf, auch wenn sie mit der Lehre noch so genau zusammenhingen, wurde für die Kirche ein Recht zu Aenderungen und Neuerungen ausdrücklich in Anspruch genommen. So ver-

theidigt schon Gregorius VII (Lib. VII Ep. 11) 1080 gegen den Herzog von Böhmen Wratislav das Verbot des slavonischen Gottesdienstes gegen den Einwurf, daß doch früher heilige Männer denselben geduldet hätten, damit, daß auch die erste Kirche manches übersehen habe, was später, nachdem das Christenthum sich mehr befestigt hätte, von den Vätern geändert worden wäre. Diese Gewalt der Kirche machten die Scholastiker namentlich in der Lehre von den Sakramenten geltend. Alexander von Hales geht sogar so weit, daß er sagt, von den sieben Sakramenten seyen nur zwei, auch ihrer Gestalt nach, von Christo selbst eingesetzt, die übrigen hätten erst ihre Gestalt von der Kirche empfangen. Dagegen bemerkt zwar Thomas Aquinas, daß allein Christus ein Sakrament habe anordnen können, er habe aber einige Sakramente noch nicht durch Ertheilung, sondern durch Verheißung eingesetzt. Allgemein wurde aber doch im 13. Jahrh. von den Scholastikern der Kirche die Macht beigelegt, in der Art der Ausspendung eines Sakraments Veränderungen vorzunehmen, und damit wurde namentlich das von ihr in Anspruch genommene Recht vertheidigt, den Layen den Abendmahlskelch zu entziehen.

Eben so schwankend sind auch die Bestimmungen darüber, von welcher Seite her unfehlbare kirchliche Entscheidungen über Lehrgegenstände zu erwarten seyen. Die römische Kirche hatte sich schon lange gerühmt, daß sie stets allen Ketzereien widerstanden habe, und nie einem Glaubensirrthume unterlegen sey. Leo IX erklärte diese Erscheinung zuerst aus Luc. 22, 32 („Ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht wanke"), gründete aber auf diese Stelle zugleich auch die Behauptung, daß die römische Kirche nie in Glaubensirrthümer verfallen könne. Diese Behauptung wurde bald allgemein angenommen, und gewährte auch für die Person des Papstes das Vorurtheil, es könne derselbe nicht so leicht in Glaubensirrthümer gerathen. Doch nimmt noch Innocentius III

an, daß derselbe nicht schlechthin davor geschützt sey, denn er sagt de consecr. Pontificis Sermo III, daß der Papst in dem einzigen Falle, wenn er von dem rechten Glauben abweiche, von der Kirche gerichtet werden könne. Im 13. Jahrh. legte Thomas v. Aquino dem Papste (Secunda secundae Quaest. I art. 10) die Gewalt bei, zu bestimmen, was zum Glauben gehöre, und wenn es ihm nöthig scheint, ein neues Glaubensbekenntniß festzustellen. Und so wurde nun die Meinung, daß der Papst in Glaubenssachen untrüglich sey, allgemein, bis das päpstliche Schisma nöthigte, einen höhern Richter über dem Papst aufzusuchen, welchen man denn in einem allgemeinen Concilio fand. Daß der Kirche unbedingte Auctorität in Glaubenssachen zukomme, hatte man immer schon angenommen: aber man dachte dabei nach dem Vorgange des Vincentius v. Lirinum an die ganze Kirche, die von den Zeiten der Apostel an bis auf die Gegenwart herabreiche. Ebenso war man gewohnt, den öcumenischen Concilien und ihren Entscheidungen schlechthin Glauben zu schenken, aber nicht weil sie als öcumenische Concilien unfehlbar seyen, sondern weil ihre Entscheidungen mit der wahren Lehre übereinstimmten. Erst zu der Zeit, wo die Nothwendigkeit, zwischen mehreren streitenden Päpsten einen höhern Richter zu haben, die Concilien von Pisa und Kostnitz veranlaßte, wurde für dieselben die Theorie aufgestellt, und geltend gemacht, daß ein allgemeines Concilium die allgemeine Kirche repräsentire und deshalb unfehlbar sey in seinen Entscheidungen. Dieß wurde namentlich auf dem Concilio von Kostnitz allgemein angenommen, und insbesondere von Johannes Gerson in seinen Schriften sehr lebhaft vertheidigt. Indeß wurde doch diese Theorie nicht allgemein anerkannt: vielmehr stellten sich ihr zwei andere Theorien entgegen. Die eine wollte keinesweges gelten lassen, daß ein allgemeines Concilium die Kirche so repräsentire, daß es die Unfehlbarkeit, welche der Kirche zukomme, für sich in Anspruch nehmen könne. Mit dieser Behauptung war schon

im 14. Jahrh. Wilh. Occam vorangegangen: zur Zeit des Conciliums von Kostnitz machten Petrus d' Alliaco und Thomas von Walden (Waldensis), Carmeliter Provinzial in England, dieselbe wieder geltend, und auch nachher wurde sie von mehreren Theologen des 15. Jahrhunderts wiederholt. Auf der andern Seite traten dagegen jener Theorie die Anhänger des Papstes entgegen, und behaupteten, daß alle Concilien erst durch den Papst ihr Ansehen empfingen, daß also eigentlich der Papst unfehlbar sey, und die Concilien nur dann, wenn sie unter dem Vorsitze des Papstes Beschlüsse faßten, oder diese Beschlüsse nachher die päpstliche Genehmigung erhielten. Unter diesen Theorien waren die, welche den allgemeinen Concilien, und die, welche dem Papste Infallibilität zuschrieben, die verbreitetsten: sie sind es auch, welche noch bis jetzt sich einander in der katholischen Kirche entgegenstehen.

Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit (von d. Priester Felix Anton Blau in Mainz). Frankfurt a. M. 1791. S. 222 ff.

Noch gehört dieser Periode an, daß den Layen in der lateinischen Kirche der freie Gebrauch der Bibel entzogen wurde. Nachdem die Kirchenlehre sich mit so vielen Bestimmungen vermehrt hatte, welche in der heiligen Schrift nicht nachzuweisen waren, konnten natürlich die Priester nicht mehr so dringend, wie früher, zum häufigen und allgemeinen Gebrauche der Bibel auffordern. Es konnte nicht fehlen, daß nicht manche Layen dadurch zweifelhaft wurden, wenn sie gewisse Lehren, die von den Geistlichen so sehr hervorgehoben zu werden pflegten, in der Bibel gar nicht wiederfanden: und so mag es schon früh vorgekommen seyn, daß Geistliche den Layen das Bibellesen abriethen. Die erste historische Spur davon kommt in Petri Siculi (870) historia Manichaeorum vor. Eine Paulicianerin, welche den später als Lehrer der Paulicianer so berühmten Sergius bekehrte, soll denselben gefragt haben, warum er die Evangelien nicht lese, und darauf habe

sie die Antwort erhalten, es zieme sich für die Layen nicht, dieselbe zu lesen, sondern blos für die Priester. Indeß zu einem wirklichen Bibelverbote ist es in der griechischen Kirche nie gekommen. Nachdem aber im südlichen Frankreich die Waldenser aufgetreten waren, und mit großem Eifer Uebersetzungen der Bibel in der Landessprache lasen und verbreiteten, auch in biblischen Sprüchen gegen manche Verderbnisse der Kirche eiferten; da verbot zuerst die unter päpstlicher Auctorität im J. 1229 zu Toulouse gehaltene Kirchenversammlung den Layen, die Bücher des A. und N. Testaments mit Ausnahme des Psalters zu besitzen, und gestattete ihnen außer dem Psalter nur noch ein Brevier oder die Horae der heiligen Jungfrau Maria, aber auch diese Bücher ausdrücklich nur in lateinischer Sprache, nicht in einer Uebersetzung der Landessprache. Diese Beschlüsse wurden auf zwei Concilien in Beziers 1233 und 1246 wiederholt, und erhielten, weil sie, obgleich nur von Provinzialconcilien zunächst für einzelne Provinzen, doch unter päpstlicher Auctorität erlassen waren, allgemeine Geltung in der Kirche. So wurde nun auch die englische Bibelübersetzung, welche Johann Wicliffe 1380 verfaßte, sogleich von dem Clerus als ein ketzerisches Unternehmen verschrieen: und eine Kirchenversammlung in Oxford v. J. 1408 gebot, daß Niemand einen biblischen Text ins Englische übersetzen und in Büchern verbreiten solle, wenn nicht der Bischof, oder eine Provinzialsynode die Uebersetzung genehmigt habe. — Es ist allerdings richtig, was katholischer Seits behauptet wird, daß nie ein allgemeines Bibelverbot für die ganze abendländische Kirche erlassen worden ist: allein durch jene besondern Verordnungen wurde doch bewirkt, daß allgemein das Bibellesen als für die Laien gefährlich, und zugleich als Zeichen der Ketzerei betrachtet wurde; und dieses allgemeine Vorurtheil kam einem wirklichen Bibelverbot gleich.

Joh. Gottfr. Hegelmaiers Gesch. des Bibelverbots, Ulm 1783.

Drittes Capitel.

Geschichte der Lehre von Gott.

§. 86.

Ueber das Daseyn und die Einheit Gottes.

Anselmus v. Canterbury war der Erste, welcher in seinem Monologium dasjenige, was die bloße Vernunft über Gott und göttliche Dinge auszusagen vermöge, zusammenstellte, und damit die erste natürliche Theologie lieferte. Er handelt darin von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes, der Dreieinigkeit und der Vergeltung nach dem Tode. Für das Daseyn Gottes führt er hier folgenden Beweis aus dem Begriffe der absoluten Güte, Größe und Vollkommenheit, ähnlich wie schon früher Augustinus und Boethius (s. §. 58). Alle Dinge, die gleiche Merkmale haben, besitzen dieselben nur durch ein Gemeinsames. Alles Gute ist nur durch das Gute gut, alles Schöne durch das Schöne schön: eben so ist auch alles Seyende nur durch das Seyn. So wie nun das Gute, das Schöne, wodurch alles Andere gut und schön ist, durch sich selbst gut und schön ist, so muß auch das Seyn, wodurch alles Seyende ist, durch sich selbst seyn. Sonach giebt es also ein höchstes Seyn, und dieses ist nothwendig das Beste, Schönste und Höchste an sich. Dieses Höchste ist nun entweder Eins oder ein Vieles. Ist es ein Vieles, so läßt es sich auf zwei verschiedene Weisen denken. Entweder sind die Vielen durch Eines vorhanden, oder jedes durch sich selbst. Aber auch in dem letzten Falle muß es eine Kraft und ein Wesen geben, vermöge dessen jedes durch sich selbst seyn kann, und dann ist wieder alles durch dieses Eine vorhanden. Denn ein dritter Fall, daß die Vielen gegenseitig durch sich seyen, durch einander gesetzt seyen, ist nicht denkbar, da alsdann das Eine dem Andern das Seyn geben, und es zugleich auch von dem Andern empfangen würde. Dasjenige also, wodurch alle Dinge das Seyn haben, kann nur Eins seyn. — Nachher glaubte indeß Anselm noch einen ein-

fachern Beweis für das Daseyn Gottes gefunden zu haben, und trug denselben in einer zweiten Schrift Proslogium vor. Auch der Thor, der das Daseyn Gottes läugnet, so sagt Anselm, hat doch die Idee eines höchsten vollkommensten Wesens, über welchem nichts höheres und vollkommneres gedacht werden kann. Dieses vollkommenste Wesen ist aber nur dadurch das Vollkommenste, daß es nicht blos als solches gedacht wird, sondern daß es als solches auch ist, denn sonst fehlte ihm ja das Daseyn an der Vollkommenheit. Es kann nicht blos in intellectu seyn, sondern muß auch in re seyn. Wäre es blos in intellectu, so könnte es auch als wirklich gedacht werden, und dann würde das Wirkliche größer seyn, als das blos Gedachte, und das blos Gedachte wäre nicht das vollkommenste Wesen. Daher läßt sich auch das Nichtdaseyn Gottes nicht denken: weil sonst das größte Denkbare nicht das größte Denkbare wäre, weil es ihm an Daseyn fehlte. Proslog. c. 2: id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. — So war Anselm der Erfinder des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes. Die Unhaltbarkeit desselben liegt darin, daß das Daseyn einer Sache nicht eine Eigenschaft ist, welche in dem Begriffe derselben nothwendig liegt, so daß wir uns das Daseyn hinzudenken und wegdenken können, ohne daß der Begriff dadurch im mindesten verändert wird. So erleidet auch der Begriff von der Gottheit an Inhalt keine Veränderung, mögen wir uns die Gottheit als existirend, oder als nichtexistirend denken: das Hinzukommen des Daseyns ist also in Beziehung auf den Begriff der Vollkommenheit gleichgültig.

Von dieser Seite griff daher auch mit Recht Gaunilo, ein Mönch in dem Kloster Marmoutier, diesen Beweis an in der Schrift: liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem, und suchte zu zeigen, daß der Thor, welchen Anselm überzeugen wollte, durch jenen Beweis nicht überführt werden könne. Der Begriff des höchsten Wesens im Verstande

führe nicht nothwendig das Daseyn desselben mit sich. Eben so wenig, wie wenn Jemand die vortrefflichste Insel im Ocean beschreiben wollte, und daraus, daß es die vortrefflichste sey, folgern wolle, daß sie auch vorhanden seyn müsse. Anselm schrieb zwar einen liber apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente, ohne doch dadurch die ihm entgegengestellten Einwürfe hinwegräumen zu können.

Ziegler's Beitrag zur Geschichte des Glaubens an Gott. Göttingen 1792. 8.

Die folgenden Scholastiker mit Ausnahme des Thomas haben diesen ontologischen Beweis fallen lassen. Thomas führt denselben zwar an, legt aber doch kein großes Gewicht auf denselben, sondern macht dafür die Beweise, welche von den Wirkungen Gottes hergenommen sind, geltend; wie überhaupt die Scholastiker meistens alle bei dem cosmologischen und dem physiko-theologischen Beweise stehen blieben, die freilich mit manchen Eigenthümlichkeiten und Veränderungen von ihnen vorgetragen werden. Hugo v. St. Victor (de sacramentis lib. I) hat hier mehreres Eigenthümliche. Sein erster Beweis ist folgender: die Vernunft unterscheidet sich von allem Sinnlichen wesentlich als etwas Geistiges und Unsichtbares. Sie muß aber einen Anfang gehabt haben. Denn sie erinnert sich nicht, immer ihrer bewußt und thätig gewesen zu seyn, und ein Erkenntnißvermögen ohne Erkennen und Bewußtseyn läßt sich nicht denken. Sie kann aber nicht aus dem Sinnlichen entsprungen, sondern sie muß aus Nichts geschaffen seyn, folglich außer sich einen Urheber haben. Dieser kann aber nicht wiederum entstanden seyn: denn Alles was entstanden ist, kann einem Andern kein Daseyn geben; abgesehen davon daß man dann auch dadurch auf eine unendliche Reihe von Schöpfern geführt würde. Es muß mithin als Ursach ein durch sich selbst seyendes ewiges Wesen existiren. Der folgende Beweis schließt aus der Veränderlichkeit der Natur, die im steten Entstehen und Vergehen wechselt, auf einen anfangs-

losen Urheber. Darauf läßt Hugo noch einen teleologischen Beweis folgen. Jede natürliche Begierde findet in den vorhandenen Dingen ihre Befriedigung, z. B. die Thiere hungern und finden ihr. Futter. Dieser Einklang kann nicht von ungefähr, sondern muß die Wirkung einer weisen und gütigen Vorsehung seyn. Eben so liegt in der verschiedenartigen Bewegung der Körper, die immer in steter Harmonie bleibt, ohne daß eine Verwirrung der Ordnung entsteht, die Nothwendigkeit eines das Ganze leitenden Weltregierers. Den cosmologischen Beweis, der aus der Veränderlichkeit der Dinge auf einen höchsten unveränderlichen Urheber schließt, hat besonders Richard Prior v. St. Victor († 1170) de trinitate I, c. 6 ss. genau und ausführlich entwickelt. Thomas redet über das Daseyn Gottes in s. Summa P. I Qu. 2. Gott ist, da er die Wahrheit ist, und da sich nicht denken läßt, daß gar keine Wahrheit ist. Daß Gott ist, ist demnach durch sich selbst gewiß, aber nur für diejenigen, die erkannt haben, daß Gott die Wahrheit ist. Für andere kann die Existenz Gottes nicht aus früher Gewissem erweisbar seyn, eben weil Gott erst der Grund aller Wahrheit ist, sondern nur aus später Gewissem, d. h. aus dem Daseyn der Creatur. Thomas giebt fünf Wege an, wie aus demselben auf das Daseyn Gottes geschlossen werden könne. Es werde nämlich daraus gefolgert, 1. auf ein erstes Bewegungsprincip, welches selbst unbeweglich sey, 2. auf eine erste wirkende Ursach, die vor allen übrigen hergehen müsse, 3. auf ein erstes schlechthin Nothwendiges, welches für andere den Grund ihres Daseyns enthalte, 4. auf ein Höchstes und Allerrealstes, 5. auf einen Endzweck aller Dinge, der wiederum auf einen verständigen Regierer derselben schließen lasse.

Unter den folgenden Scholastikern ist Raymund v. Sabunde, Lehrer in Toulouse, um 1437, deshalb merkwürdig, weil er in seiner Theologia naturalis zuerst den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes geltend macht, und dasselbe

aus der Nothwendigkeit erweiset, einen höchsten Vergelter anzunehmen. Er sagt: da der Mensch ein zurechnungsfähiges Wesen ist, er aber sich selbst weder belohnen noch bestrafen kann, so folgt, daß ein Höherer seyn müsse, als er, der belohnt und straft: denn sonst wäre das Menschenleben ein vergebliches, ein Spiel des Zufalls. Nun erblicken wir in der äußern Schöpfung alles wohl geordnet und sich entsprechend: diese Ordnung wird sich also auch über die natürliche Welt in die sittliche fortsetzen. Wie das Auge den sichtbaren Dingen entspricht, das Ohr den hörbaren, der Verstand den begreiflichen Dingen, so muß auch der sittlichen That des Menschen das Gericht und die Vergeltung entsprechen, mithin ein Richter und Vergelter.

Den Scholastikern verdanken wir auch die ersten Untersuchungen über die Art, wie der Mensch zur Erkenntniß des Wesens Gottes gelangt. Alexander v. Hales (Summa P. I Qu. 2 Membr. 1 Art. 2) sagt, daß die Erkenntniß Gottes sey per modum positionis et per modum privationis, positiv und negativ, daß aber das göttliche Wesen in seiner Unermeßlichkeit nur negativ erkennbar sey, dadurch daß man von ihm die Schranken der Endlichkeit negire. Durandus a. S. Porciano (in Sent. I Dist. 3 Qu. 1) unterscheidet dagegen den dreifachen Weg der Gotteserkenntniß, welcher nachher immer in der Dogmatik festgehalten worden ist: die via eminentiae, welche von den Vollkommenheiten der Geschöpfe ausgehend, zu dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit leitete, die via causalitatis, welche von dem Bewirkten durch die Reihenfolge ursachlicher Verknüpfungen zu der letzten Ursache aufsteigt, und die via remotionis, welche von dem veränderlichen und abhängigen Seyn ausgeht und von demselben zu dem nothwendigen und absoluten Seyn gelangt.

§. 87.

Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit.

In Beziehung auf die Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit ist die wichtigste und einflußreichste Entwickelung der in dieser Periode ausbrechende Streit der griechischen und lateinischen Kirche über den Ausgang des heiligen Geistes. Wie Photius diese lateinische Lehre zuerst in seiner Encyclica als Irrlehre rügte, und wie dieselbe dann von der völligen Trennung der beiden Kirchen bis jetzt als die wesentlichste Verschiedenheit derselben betrachtet worden ist, dieß ist schon oben entwickelt, und so sind auch die griechischen Schriftsteller genannt worden, welche über diesen Gegenstand geschrieben haben. Die bedeutendsten Schriftsteller dieser Periode, welche in eignen Schriften die lateinische Lehre vertheidigten, sind: Ratramnus, Anselm v. Canterbury, Anselm B. v. Havelberg um 1150, und mehrere Griechen die zur lateinischen Kirche übergingen, Manuel Caleca um 1360, Bessarion um 1440. Der Hauptbeweis der Griechen dafür, daß der Geist nur vom Vater ausgehe, war Joh. 15, 26 (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται): dann beriefen sie sich auch auf die Stellen, nach welchen Christus durch den heil. Geist gezeugt (Luc. 1, 35), von ihm in die Wüste geführt (Matth. 4, 1), und mit den Gaben des heil. Geistes ausgerüstet sey (Joh. 3, 34. Act. 10, 38), und suchten zu zeigen, wie unangemessen dieß seyn würde, wenn der heil. Geist auch von dem Sohne ausgegangen sey. Auch nahmen sie Vernunftgründe zu Hülfe. Der Vater sey allein der Quell der Gottheit (πηγὴ θεότητος), in welchem allein daher die beiden anderen Personen den Grund ihres Daseyns hätten: das anerkannt alleinige Princip des Sohnes sey der Vater: wenn nun auch der Sohn mit dem Vater den heil. Geist hauche, so habe er doch diese Kraft wie sein ganzes Seyn vom Vater: sonach hauche also nur der Vater durch den

Sohn den Geist. Sage man aber, der Geist werde von dem Vater und dem Sohne gehaucht; so erscheine der Sohn in dieser Beziehung als unabhängig vom Vater: der heil. Geist ginge dann von zwei Principen aus (weil eben die Abhängigkeit des den heil. Geist hauchenden Sohnes vom Vater in der Formel nicht ausgedrückt sey): es würden dadurch zwei Grundwesen und also eine πολυαρχία gesetzt; und der Vater würde mehr das Princip des Sohnes seyn, als das des heiligen Geistes, weil er den Sohn allein gezeugt habe, den heiligen Geist aber in Gemeinschaft mit dem Sohne habe hervorgehen lassen. Den Lateinern machte die Stelle Joh. 15, 26 die größte Schwierigkeit. Ratramnus bemerkt darüber, daß, da Christus auch sage: Alles, was der Vater hat, ist mein, auch das Ausgehen des heil. Geistes dem Sohne mit dem Vater gemeinschaftlich seyn müsse. Ferner macht er geltend, daß da der heil. Geist auch der Geist der Wahrheit genannt werde, Christus aber die Wahrheit sey, er auch von dem Sohne ausgehen müsse; besonders auch daß er als Geist Christi in der Bibel bezeichnet werde. Anselmus Canterb. de processione Sp. S. c. 7 sagt, daß der Vater in keiner Beziehung stehe, an der der Sohn nicht Theil habe; sonach müsse auch die Beziehung des Sohnes zum heil. Geiste der des Vaters gleich seyn. Vorzüglich wurde indeß der Streit von beiden Seiten durch Berufung auf ältere Kirchenväter geführt, und da dieselben sich über diesen Gegenstand selten ausdrücklich erklärt hatten, so geschah häufig ihren Aeußerungen durch gewaltthätige Interpretation oder gezwungene Consequenzen Gewalt.

Die Scholastiker wendeten viele Mühe auf, um die Trinitätslehre nicht nur als vernunftmäßig darzustellen und begreiflich zu machen, sondern dieselbe auch aus Vernunftgründen zu erweisen. Hierin ging Anselmus in seinem Monologium voran, der aber auch schon dem Augustinus folgte: dem Anselmus folgen namentlich Hugo v. St. Victor und besonders ausführlich Richard von St. Victor in seinem

Werke de trinitate. Der Gang, welchen diese Männer einschlagen, ist folgender. In dem menschlichen Geiste ist der reinste Abdruck der Gottheit gegeben. In demselben ist zu unterscheiden die Seele, die von derselben gezeugte Weisheit, und die Liebe, welche beide mit einander verbindet: so ist eine Dreiheit in der Einheit des Wesens vorhanden. Diesem Abbilde entsprechend ist nun auch in Gott zu unterscheiden das Seyn oder die Macht, die Weisheit oder das Wort (intelligentia sive verbum), und die Liebe zu dieser Weisheit. Diese Dreiheit besteht bei vollkommener Einheit: sie muß in dem ewigen Gott ewig gedacht werden, und so erklären sich die kirchlichen Lehrsätze von Vater, Sohn und Geist, von der ewigen Zeugung des Sohnes, und dem ewigen Ausgehen des Geistes von Vater und Sohn. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Theorie nahe an den Sabellianismus hinstreift, indem sie die drei Personen fast in drei Relationen verwandelt. Man suchte dieser Gefahr indeß dadurch auszuweichen, daß man bemerkte, die nach der Analogie des menschlichen Geistes in Gott zu denkenden Verhältnisse müßten sich im absoluten Geiste anders verhalten, als im endlichen, nämlich, wie die Kirchenlehre angebe, als Personen oder Hypostasen, sofern sie nicht bloße Accidentien, aber auch nicht verschiedene Substanzen seyn könnten. Gerson (Sermo I in festo S. Trinit. Tom. I p. 1275) erläutert die Trinität so: Der Vater hat eine Vorstellung von sich und seiner Gottheit, und kann dieselbe zu etwas Persönlichem machen, indem er sich gleichsam ausspricht und mittheilt. Diese Aussprechung ist der Sohn, der eben deshalb dem Vater völlig gleich und desselben Wesens mit ihm ist. Der Sohn giebt dem Vater ein eben so vollkommenes Geschenk zurück, d. i. den heil. Geist, denn dieser ist die vollkommene persönliche Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater. Eben deshalb muß aber auch der heil. Geist eben so gut vom Sohne ausgehen als vom Vater.

Die besondern Meinungen des Roscellinus und Gilbert de la Porret wurden als Verirrungen betrachtet. Auch unter den Anklagen, welche der heil. Bernhard gegen Abälard erhob, waren mehrere aus dessen Lehre von der Dreieinigkeit entlehnt: sie beruheten aber auf Mißverständnissen der eigenthümlichen Ausdrucksweise dieses scharfsinnigen Mannes. Selbst Petrus Lombardus wurde in Beziehung auf die Dreieinigkeitslehre heftig angegriffen von Joachim Abt v. Flore in Calabrien (1179), in seinem Psalterium, weil er in seinem Lehrbuche (Lib. I Dist. 5) geschrieben habe: der Vater, der Sohn und der heil. Geist seyen ein höchstes Ding (summa quaedam res), das weder gezeugt habe, noch gezeugt sey, noch ausgehe. Er wollte dadurch den Unterschied zwischen Gott schlechthin (divina essentia) und Gott dem Vater als Person geltend machen. Nicht Gott schlechthin habe gezeugt, denn auch der Sohn gehöre zum göttlichen Wesen, und würde sich sonach selbst gezeugt haben und gezeugt worden seyn. Joachim behauptete, daß dadurch eine Viereinigkeit (quaternitas) in Gott angenommen werde, nämlich drei Personen und das Ding, welches Vater, Sohn und Geist zugleich sey. Allerdings seyen Vater, Sohn und Geist Ein Wesen, Eine Substanz und Eine Natur: allein man dürfe nicht sagen, daß es ein Ding gebe, welches Vater, Sohn und Geist sey. Längere Zeit blieb diese Anklage gegen den Lombardus unentschieden: endlich entschied Innocentius III dieselbe auf der Lateransynode von 1215, erklärte die Lehre des Lombardus für durchaus rechtgläubig, verdammte aber die Schrift des Joachim, und die darin ausgesprochene Lehre über die Dreieinigkeit.

Vgl. Engelhardt's kirchengeschichtliche Abhandlungen. (Erlangen 1832) S. 265 ff.

C. Schwarz, de s. Trinitate quid senserint doctores ecclesiastici prima scholasticae theologiae periodo. Halis 1842. 8.

Viertes Capitel.

Geschichte der Lehre von der Schöpfung, Vorsehung und von den Geschöpfen.

§. 88.

Von der Schöpfung und Vorsehung.

Die Scholastiker bestreiten die Lehre des Aristoteles, daß die Materie ewig sey, und lehren eine Schöpfung aus Nichts. Auch Thomas bestreitet jene Lehre (P. I. Qu. 44. Art. 2), da Gott die Ursache von allem Seyn sey, und also keine Materie gedacht werden könne, welche ihren Ursprung nicht von Gott habe. Indeß ließ sich nun auch eine ewige Schöpfung denken, wie sie Origenes gelehrt hatte, und eine solche nahm auch Johannes Scotus de divisione naturae lib. II, c. 19 an. Thomas v. Aquino setzt zwar den Anfang der Welt als Glaubensartikel (Summa P. I Qu. 46 art. 1. 2), bemerkt indeß darüber, daß sich aus Vernunftgründen eben so wenig die Ewigkeit der Welt beweisen lasse, als ihr zeitlicher Anfang: daß also der Anfang der Welt nur Gegenstand des Offenbarungsglaubens, nicht des Wissens sey. Alexander von Hales (Summae P. II. Qu. 9. Membr. 10) unterscheidet in dieser Beziehung zuerst das Nihilum privativum und negativum (das erstere hebt den Gegenstand der Handlung auf, das letztere die Handlung, z. B. loquitur de nihilo; er redet nichts, — oder von nichts Seyendem): in der Formel creavit ex nihilo ist das nihil das nihilum privativum, welches materialiter, non tamen ordinaliter zu verstehen ist (Gott hat die Welt nicht aus einer vorhandenen Materie, aber doch nicht sine causa geschaffen). Nach Anselm im Monologium waren die Dinge vor ihrer Erschaffung von Ewigkeit her im göttlichen Verstande, und sie wären gar nicht geworden, wenn sie nicht in der Erkenntniß der ersten Substanz von Ewigkeit her enthalten gewesen

wären. Hier war aber der Scheidepunkt der Realisten und Nominalisten. Nach den Realisten waren diese Ideen des göttlichen Verstandes das eigentlich Reale, wovon alle die sinnlich erkennbaren Einzeldinge nur zeitliche und räumliche Erscheinungen waren, jene Ideen waren nämlich die allgemeinen Dinge oder die Universalia. Nach den Nominalisten, namentlich nach Occam (Comm. in Lombard. lib. I dist. XXXV Qu. 5), haben aber diese Urbilder der Dinge kein subjectives oder reales Seyn, sie sind nicht etwa das göttliche Wesen selbst: sondern sie sind nur etwas Gegenständliches seiner Erkenntniß, sind in derselben nur objectiv als etwas Gedachtes. Ferner sind diese Urbilder im göttlichen Verstande nichts Allgemeines und Unbestimmtes, sondern lauter Einzelnes und Bestimmtes, so daß alle hervorzubringende Einzeldinge in dem göttlichen Verstande als eben so viele besondere und verschiedene Gedanken enthalten, und die Universalia also bloße Abstractionen des menschlichen Verstandes sind.

In Beziehung auf die Absicht Gottes bei der Schöpfung, und auf die Lehre von den Engeln finden wir bei Johannes v. Damascus und den Scholastikern nur die ältern Meinungen der Kirchenväter wiederholt. In der Engellehre wurden die Vorstellungen des Pseudo-Dionysius Areopagita angenommen, und die Scholastiker gehen mit besonderer Vorliebe in die Fragen über die Natur und Erschaffung der Engel, über den Fall und die Wirkung der bösen Geister ein.

Anselmus und Abälard lehrten, daß Gott die möglichst beste Welt geschaffen habe, wie er überhaupt alles so gut mache, als es nur seyn kann. Dagegen erscheint dem Hugo v. St. Victor die Behauptung gotteslästerlich, daß Gott nichts Anderes und nichts Besseres machen könne, weil dadurch der unendlichen Macht Gottes Maaß und Ziel gesetzt werde. Auch Thomas und Durandus nehmen an, daß Gott, wenn er gewollt habe, eine bessere Welt habe schaffen können.

Die Lehre von der Regierung Gottes oder der Vorsehung

wird zuerst von Thomas (Summa P. I. Qu. 103 ss.) ausführlicher behandelt.

§. 89.

Von der Natur des Menschen überhaupt.

Nach dem Vorgange des Augustinus erklären die Scholastiker die Seele für ein unkörperliches Wesen. Eben dadurch wurden sie aber auch der Meinung abgeneigt gemacht, daß die Seelen sich durch Zeugung fortpflanzten: sie waren alle entschiedene Creatianer, und nahmen an, daß die Seelen in dem Augenblicke erschaffen würden, wenn sie mit den für sie bestimmten Körpern verbunden würden. Petrus Lomb. Sent. II dist. 17. creando infundit eas Deus, et infundendo creat. L. II. Dist. 31 erklärt er sogar, daß die Lehre von einer Fortpflanzung der Seelen durch Zeugung dem katholischen Glauben entgegen sey, welcher nur eine Zeugung des Körpers annehme. — Als Zweck der Hervorbringung der Seelen wird zuerst ihre Seligkeit angegeben: dann wird aber weiter die auch von Augustinus geäußerte Meinung wiederholt, daß die menschlichen Seelen von Gott geschaffen würden, um dadurch den Verlust zu ergänzen, welchen der Himmel durch den Abfall der bösen Engel erlitten habe.

Für die Unsterblichkeit der Seele versuchten die Scholastiker mehrere Vernunftbeweise. Anselmus im Monologium c. 66 ff. sagt: Unter allen erschaffenen Wesen kommt der göttlichen Natur nichts so nahe, als der vernünftige Geist, der allein fähig ist, Gott zu denken und zu lieben. Er ist von Gott eben zu diesem Zwecke erschaffen worden, ihn zu erkennen und zu lieben, und dadurch die höchste Seligkeit zu erwerben; wenn er aber jenen Zweck nicht erfüllt, die höchste Unseligkeit zu empfinden. Zu der höchsten Seligkeit gehört nun aber auch die Freiheit von dem Tode, wie zu der höchsten Unseligkeit die Ewigkeit derselben. Folglich ist jede ver-

nünftige Seele nothwendig für die Ewigkeit geschaffen. Unter den aristotelischen Scholastikern des 13. Jahrh. suchten Albertus M. und Thomas die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einfachheit und Untheilbarkeit zu erweisen; dagegen behauptete Duns Scotus (Lib. II. Dist. 16, nro 5), auf natürlichem Wege (via naturali) lasse sich die Unsterblichkeit der Seele deßhalb nicht erweisen, weil nicht zu erweisen stehe, daß dieselbe in ihrem Seyn oder Nichtseyn keinem natürlichen Agens (keiner wirkenden Kraft) unterliege; so daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele blos der Offenbarung angehöre.

Unter den folgenden Lehrern haben besonders Raymund v. Sabunde in dem 2. Theile seiner Theologia naturalis, und noch mehr Marsilius Ficinus in s. Theologiae Platonicae de immortalitate animorum libb. 18 die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen gesucht. Das letzte Werk ist wohl unter allen vorhandenen dasjenige, in welchem sich die größte Mannichfaltigkeit der Gründe für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele findet.

Im 15. Jahrh. fand unter den Gelehrten in Italien die Meinung vielen Eingang, daß die Seelen sterblich seyen. Leo X. wurde dadurch veranlaßt auf dem Laterанconcile v. J. 1513 dieselbe ausdrücklich zu verdammen.

§. 90.

Von dem Zustande der Menschen vor und nach dem Falle.

Die Griechen blieben auch in dieser Periode den Vorstellungen ihrer ältern Lehrer, namentlich des Chrysostomus, über den Sündenfall und seine Folgen treu. Wir finden denn auch bei dem Johannes Damascenus dieselben wieder: die Lehre von einer fortgepflanzten Unfähigkeit zum Guten und einer angeborenen Schuld, ist ihm durchaus fremd. So heißt es in dem Leben des Barlaam und Joasaph, welches wahr=

scheinlich dem Johannes Damascenus angehört (Boissonade anecdota graeca vol. IV. Paris 1832. p. 172s.): die Tugend sey uns von dem Schöpfer eingepflanzt, und habe eine natürliche Verwandtschaft zu unserer Seele; die bösen Lüste gehörten nicht unserer Natur an, sondern kämen nur von außen. Wenn daher schon das Böse, welches zur Gewohnheit geworden wäre, schwer auszurotten sey: so werde um so mehr wegen jener natürlichen Verwandtschaft und wegen des Beistandes, welchen ihr Gott gewähre, die Tugend, wenn man auch nur etwas für sie kämpfe, fest wurzeln und unwandelbar seyn. So hänge also der Besitz der Tugend von uns ab.

Im Abendlande galten dagegen die augustinischen Formeln: aber man bemühete sich fortwährend, denselben einen mildern Sinn unterzuschieben, und namentlich die unbedingte Unfähigkeit zum Guten und die absolute Prädestination zu mildern. Dahin arbeiteten vorzüglich die Scholastiker, und in dieser Beziehung gaben sie der Lehre von dem Zustande des Menschen vor und nach dem Falle eine neue eigenthümliche Gestalt.

Die Scholastiker unterschieden, eben so wie die Kirchenväter gethan hatten, zwischen dem Ebenbilde Gottes in dem Menschen und der Aehnlichkeit mit Gott. Sie stimmen indeß darin überein, daß beides nur auf die Seele, nicht auf den Körper des Menschen zu beziehen sey. Doch finden wir auch bei ihnen noch Verschiedenheit in der Bestimmung dieses Unterschiedes. Hugo v. St. Victor de Sacram. lib. I. P. 6, c. 2 setzt das Ebenbild in die Erkenntnißkräfte der Seele, in die Vernünftigkeit, das Wissen, die Erkenntniß der Wahrheit, und bezeichnet dieß alles als die Gestalt oder Form der Seele. Dagegen beruhe die Aehnlichkeit im Wesen und in der Natur der Seele, also in der Geistigkeit und in der Liebe und Tugendliebe, kurz in ihrer Natur und was von Natur der Seele eingepflanzt ist. Auf eine ähnliche Weise unterscheidet Petrus Lombardus und rechnet zum Bilde Gottes Gedächtniß, Ein-

sicht und Liebe (nämlich als Anlage), zur Aehnlichkeit aber die dem vernünftigen Geiste natürlich inwohnende Unschuld und Gerechtigkeit. Kürzer: imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis. (Das erste besteht in der freien und vernünftigen Natur des Menschen, ist dem Menschen natürlich, und kann von der menschlichen Natur nicht abgesondert und verloren werden. Die Aehnlichkeit mit Gott, wozu die Menschen erschaffen wurden, ist die Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, welche durch die Liebe gegen Gott erreicht wird.) Vermöge seiner Freiheit allein verhielt sich nun der Mensch noch unbestimmt gegen das Gute. Es mußte also noch etwas hinzukommen, wodurch ihm Neigung zum Guten und Abscheu gegen das Böse eingeflößt, und so der Mensch zur Aehnlichkeit mit Gott hingeleitet würde — die göttliche Gnade. Jene vernünftig freie Natur enthält nur Fähigkeiten, die erst von Gott in Thätigkeit gesetzt werden müssen. Also um diese Aehnlichkeit zu erreichen, bedurfte der Mensch schon im Stande der Unschuld der göttlichen Gnade, der gratia gratum faciens, welche alsdann zum Ebenbilde hinzukam.

Augustinus war bereits darin vorangegangen, daß er in der Schöpfung und Ausrüstung des ersten Menschen ein stufenweises Fortschreiten dachte. Er nahm an, daß es Gott, als einem Gotte der Ordnung anständig gewesen sey, zuerst die menschliche Natur zu schaffen, dieselbe dann mit Tugenden zu schmücken, und endlich zu verherrlichen. Diese Vorstellung ergreifen die Scholastiker. Sie lehren, zuerst sey der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes als freies und vernünftiges Wesen geschaffen: das was zu dieser menschlichen Natur gehört bezeichnen sie mit dem Ausdrucke pura naturalia: der Mensch wurde also in puris naturalibus erschaffen. Dann wurde ihm, um ihn Gott wohlgefällig zu machen, die göttliche Gnade als donum supernaturale zu Theil, und wirkte in ihm eine justitia superaddita, nämlich Glauben und Tugend. Die mei-

sten Scholastiker nahmen an, daß auch der Zeit nach der Zustand, wo sich Adam in puris naturalibus befand, als der frühere, und der, wo er auch die justitia superaddita besaß, als der spätere zu unterscheiden seyen. Lombardus sagt, daß durch die hinzugekommene Gnade gewissermaßen eine Ehe der Seele mit Gott gestiftet worden sey; und folgert daraus, daß der Mensch schon vor dem Empfang dieser Gnade in puris naturalibus da gewesen sey. Denn eine Ehe setze eine beiderseitige Einwilligung voraus: diese habe aber von Adams Seite nicht stattfinden können, wenn er nicht vorher vorhanden gewesen wäre. Dem Lombardus folgen Alexander von Hales, Bonaventura und Duns Scotus. Thomas dagegen weicht dadurch ab, daß er annimmt, Adam habe sich nach seiner Erschaffung nicht eine Zeitlang in dem status purorum naturalium befunden, sondern es sey im Momente seiner Schöpfung auch das donum supernaturale hinzugekommen.

Die Folgen des Sündenfalls setzen nun die Scholastiker darein, daß dem Adam die gratia gratum faciens und damit die justitia originalis genommen wurde, so daß er nun in statu purorum naturalium sich befand. Thomas und seine Schule nimmt nun aber zugleich an, daß auch der Mensch in Beziehung auf diese naturalia, auf seine vernünftig freie Natur mannichfaltige Verwundungen erlitten habe, oder daß eine Unordnung der Seelenkräfte (inordinatio virium animae) entstanden sey. Sonach erklärt er die privatio originalis justitiae für das Formale der Erbsünde: jene Unordnung, welche mit einem gemeinsamen Namen die böse Lust (concupiscentia) genannt werden könne, für das materiale. Thomas zählt vier Wunden: die Unwissenheit und den Mangel der richtigen Erkenntniß Gottes in den obern Verstandskräften; in den obern Kräften des Willens eine Abneigung von dem wahren und höchsten Gute, in dem untern Verabscheuungsvermögen eine große Schwäche, und in dem Begehrungsvermögen eine heftige Neigung zu allem, was blos den Sinnen und ihren

Empfindungen angenehm ist. Thomas kam also im Wesentlichen mit der augustinischen Theorie der Erbsünde überein, und lehrte demnach auch ausdrücklich, daß der gefallene Mensch das Gesetz weder der Substanz der Werke, quoad substantiam operum, noch der Art und Weise nach, quoad modum agendi, aus eigener Kraft erfüllen könne. Er nahm nämlich an, daß der Mensch in puris naturalibus vor dem Falle das Gesetz der Substanz der Werke nach ohne Hülfe der Gnade habe erfüllen können: daß derselbe aber, um es aus Liebe zu Gott zu erfüllen, einer besondern Hülfe und Gnade, eben jenes doni supernaturalis bedurft habe: der gefallene Mensch könne aber ohne Hülfe der Gnade es auf keine Weise erfüllen.

Von dieser thomistischen Theorie der Erbsünde wichen nun aber Scotus und die Scotisten bedeutend ab. Scotus nahm nämlich an, daß die Erbsünde nur ein Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit (defectus justitiae originalis) sey, und sich also der Mensch nach dem Sündenfalle im unverkürzten Besitze der pura naturalia befinde. Ueber die concupiscentia bemerkte er, daß sofern sie ein sinnliches Begehren sey, sie nicht für Sünde gehalten werden könne: erst sofern sie auch den vernünftigen Willen ergreife und unmäßig auf Ergötzliches gerichtet sey, werde sie das Materiale der Erbsünde: diese Veränderung sey aber mit ihr nur vorgegangen durch die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, welche sie früher im Zügel hielt, so daß also keine anderweitige Veränderung mit der menschlichen Natur durch den Sündenfall vor sich ging, als daß derselben die leitende göttliche Gnade und mit derselben die ursprüngliche Gerechtigkeit entzogen wurde. Sonach legte Scotus den Menschen auch vollkommene Freiheit bei, und nahm nach Röm. 2, 14 an, daß dieselben auch ohne Unterstützung der Gnade das Gesetz beobachten könnten. Die Gnade hatte also nach ihm nicht etwa den freien Willen wiederherzustellen, sondern nur denselben zu einem Gott wohlgefälligen Handeln zu leiten.

Ueber die Art, wie die Erbsünde sich fortpflanze, finden wir bei den Scholastikern verschiedene Annahmen. Da sie alle Creatianer waren, so verwarfen sie die Erklärung, nach welcher eine Seele von der andern gezeugt, und dadurch ihrer Krankhaftigkeit theilhaftig würde. Zum Theil nahmen sie an, wie Petrus Lombardus, daß sich den von Gott unschuldig erschaffenen Seelen, sobald sie sich mit den von Adam abstammenden und durch seine Sünde verunreinigten Körpern verbänden, die verderbliche fleischliche Lust aufdränge, so daß also die Seelen von den befleckten Körpern angesteckt würden. Indeß Thomas erinnerte dagegen, daß eine solche Ansteckung keine Schuld begründen würde, und leitet daher die auf alle Menschen gekommene Verschuldung aus dem Begriffe der Zurechnung her. Alle Menschen machen, sofern sie einen Stammvater haben, Ein Ganzes, gleichsam Einen Leib aus, so daß, was von Einem Gliede geschieht, allen Gliedern mit Recht zugeeignet wird, wenn dieselben auch nicht selbst darein gewilligt haben. Daher wird die Sünde Adams auch seinen Nachkommen als Schuld zugerechnet, obgleich dieselbe nicht ihre eigene freie Verschuldung ist. Doch sah Thomas selbst die Schwächen dieser Vorstellung ein, und wollte sich daher lieber bei dem einfachen Ausspruche Pauli beruhigen, daß alle Sünden in der Welt in der ersten Sünde Adams ihren Ursprung hätten.

Fünftes Capitel.

Geschichte der Lehre von dem Heile der Menschen durch Christum.

§. 91.

Lehre von Jesu Person.

Johannes Damascenus entwickelt de fide orth. III, c. 24 diese Lehre. Der Logos nahm nicht etwa einen schon vorher

existirenden Menschen an, sondern die menschliche Natur wurde in dem Augenblicke, wo sie entstand, die menschliche Natur des Logos: es wurde also nicht ein Meusch vergottet (οὐκ ἄνθρωπος ἀποθεωθείς), sondern Gott wurde Mensch (θεὸς ἐνανθρωπήσας): die göttliche Person nahm eine menschliche Natur an. Beide Naturen hatten Ein Subjekt (ὑπόστασις), und so kam das, was der einen angehörte, auch der andern zu: es fand eine Art von. wechselseitiger Mittheilung (τρόπος ἀντιδόσεως) statt, sofern die eine Natur das ihr Eigenthümliche der andern wegen der Identität des Subjekts mittheilte, und weil die eine Natur in die andere überging, doch ohne Vermischung (διὰ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν, sie standen in so enger Verbindung, daß sie ohne Zwischenraum und Unterbrechung mit einander zusammenhängen, aber ohne daß sie sich vermischten).

Gegen Ende des 8. Jahrh. entwickelte sich im Abendlande die erste rein speculativ dogmatische Streitigkeit über die Frage, ob Christus als Mensch adoptirter Sohn Gottes sey — die adoptianische Streitigkeit. Man war darin einig, daß Christus als Gott natürlicher und wesentlicher Sohn Gottes sey, während die Menschen nur durch Kindesannahme, adoptione, Söhne Gottes werden könnten. Da nun auch Christus zugleich vollkommener Mensch war, so schien es manchen Lehrern nothwendig, um die vollkommene Menschheit desselben hervorzuheben, geltend zu machen, daß er als Mensch, gleich uns, durch Kindesannahme Sohn Gottes sey. Am Ende des 8. Jahrh. machten Elipandus Erzb. v. Toledo und Felix B. v. Urgel diese Vorstellung mit besonderem Nachdrucke geltend. Sie beriefen sich dabei auf viele alte Kirchenlehrer, namentlich auch auf mehrere Stellen der spanischen Liturgie, in denen sich diese Lehre finde. Viele Stellen wurden offenbar unpassend und mit Unrecht von ihnen für sich angeführt: namentlich diejenigen, in welchen adoptare in der Bedeutung von adsumere von der Menschheit Christi steht, z. B. ado-

ptivus homo für adsumtus homo, carnem adoptare für adsumere: indeß findet sich auch hin und wieder bei ältern Lehrern wirklich die adoptianische Vorstellung, namentlich bei Fabius Marius Victorinus um 360, welcher geradezu sagt, daß Christus dem Fleische nach adoptirter Sohn Gottes sey. Die Adoptianer lehrten demnach, daß Christus der Gottheit nach ewiger und natürlicher Sohn Gottes sey, und insofern der eingeborene, unigenitus, heiße: als Mensch sey er aber nur angenommener Sohn Gottes, der Erste unter Vielen, und insofern der Erstgeborene (Rom. 8, 29 primogenitus in multis fratribus). Als Mensch war Christus als Knecht Gottes geboren, wie alle andere Menschen (Phil. 2, 7 formam servi accipiens): und er wurde, eben so wie noch jetzt die Menschen, in der Taufe an Kindesstatt angenommen, durch die göttliche Stimme Matth. 3, 17: hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Als Mensch ist ferner Christus nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur dem Namen nach, nuncupative, Gott, wie es Joh. 10, 35 heißt, daß die Schrift diejenigen Götter nenne, an welche der Ausspruch Gottes erging. Auf Christum als den adoptirten Sohn Gottes bezogen die Adoptianer nun alle die biblischen Stellen, wo von Christo als Menschen geredet wird, und fanden in denselben neue Beweise für ihre Theorie. So 1 Joh. 3, 2: similes ei erimus, indem sie darüber bemerkten similes utique in carnis adoptione, non similes ei in Divinitate. — Nachdem der Adoptianismus auch nach Frankreich vorgedrungen war, veranlaßte Carl d. G. eine genauere Untersuchung desselben, und derselbe wurde mehreremal, insbesondere von den Synoden in Frankfurt 794 und Achen 799, verworfen. Elipandus konnte zwar zum Nachgeben nicht gezwungen werden, indeß verschwanden die Anhänger dieser Lehre bald, und der Adoptianismus wurde allgemein als Ketzerei betrachtet. Als Schriftsteller traten gegen denselben besonders Alcuinus, und Paulinus Erzb. v. Aquileja auf. Das Hauptargument, wel-

ches gegen die Adoptianer geltend gemacht wurde, war das, daß weil dieselben in Christo einen natürlichen und einen angenommenen Gottessohn, einen wahren Gott und einen Gott dem Namen nach unterschieden, sie zwei Söhne und zwei Götter einführten, Christum also in zwei Personen theilten, und so in die nestorianische Ketzerei verfielen. Die Adoptianer läugneten dieß zwar: sie lehrten, daß derselbe Christus, dieselbe Person, in der einen Beziehung wahrer Sohn und in der andern Adoptivsohn sey, daß er, der Eine, also beides in zwei verschiedenen Verhältnissen (aliter et aliter) sey, woraus denn keinesweges mit Recht gefolgert werden konnte, daß in ihm zwei Personen (alter et alter) seyen. Die Adoptianer wiesen daher auch nachdrücklich den Vorwurf des Nestorianismus zurück, und machten die Einheit der Person Christi sehr stark geltend. Aber sie läugneten doch nur die Consequenz ihrer eigenen Behauptung. Eine Person konnte doch nicht zwei Söhne seyn, und zwei Söhne waren zwei Personen. Und so wurde ihnen gegenüber von ihren Gegnern die Lehre aufgestellt, die allerdings auch in das ganze System besser paßte, daß Christus als göttliche Person der wahre und natürliche Sohn Gottes sey, und daß die menschliche Natur in diese göttliche Persönlichkeit des Sohnes Gottes aufgenommen sey, also auch in dasselbe Sohnsverhältniß, in welchem dieser zu Gott stehe, daß Christus also in jeder Beziehung, also auch als Mensch der wahre und natürliche Sohn Gottes sey. Diese Auffassung wurde von jetzt an als Kirchenlehre betrachtet.

Die Scholastiker beschäftigten sich besonders viel mit Speculationen über die Vereinigung der beiden Naturen in Christo, und suchten durch feine Erklärungen und Distinctionen diese Lehre vor allem Misverstande zu sichern. So geschah dieß auch nach dem Vorgange Abälards und Gilberts de la Porret von Petrus Lombardus, der sich aber dadurch den Vorwurf des Nihilianismus zuzog. Petrus geht in seinen Sentenzen in weitläuftigen Untersuchungen darauf ein, die Formel „Gott

ist Mensch geworden“ und „Gott ist Mensch“ richtig zu bestimmen durch genaue Erläuterung des Sinnes, in dem die einzelnen Ausdrücke zu nehmen seyen. Gott konnte nämlich bedeuten „das göttliche Wesen, die Gottheit, oder eine der drei göttlichen Personen“, Mensch konnte seyn eine menschliche Natur ohne eigene Persönlichkeit oder mit Persönlichkeit. Werden konnte bedeuten, daß dasjenige von dem es ausgesagt wurde, aufgehört habe zu seyn was es war, und etwas anders zu seyn angefangen habe: aber auch daß dasselbe nur etwas Anders angenommen und mit sich vereinigt habe, ohne aufzuhören zu seyn, was es war. Lombardus geht nun Lib. III dist. 5 auf die Fragen ein, ob die Person eine Person, die Natur eine Natur, oder die Natur eine Person angenommen habe, und entscheidet nach vielen Erörterungen, daß die Person des Sohnes eine menschliche Natur angenommen habe; und daß die andern Formeln „die göttliche Natur oder die Gottheit sey Mensch geworden“ zu vermeiden seyen. Daran knüpfte er nun die andern Fragen: ob man nun auch sagen könne: Gott sey etwas geworden, Deum factum esse aliquid, was er früher nicht gewesen; und ob man auch sagen könne, der Mensch sey Gott geworden. Lombardus führt darüber drei Meinungen an. Nach der ersten war bei der Menschwerdung aus einem Leibe und aus einer vernünftigen Seele ein gewisser Mensch (aliquis) entstanden, und hatte zugleich, weil er in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen war, angefangen Gott zu seyn, eben so wie Gott durch die Vereinigung mit der menschlichen Natur Mensch geworden war. Danach bestand also der Mensch immer nur aus Seele und Leib, und war nur durch die Vereinigung mit der zweiten Person der Gottheit Gott. Nach dieser Meinung war also Gott etwas (aliquid) geworden, was er vorher nicht war, nämlich in Christi menschlicher Natur: es gab eine Substanz, die Gott war, und doch nicht immer Gott gewesen war; es gab ferner eine Substanz (den Menschen), die Gott war und

doch nicht die göttliche Substanz war. Nach der zweiten Meinung bestand Christus als Mensch nicht blos aus einer Seele und einem Leibe, sondern aus der göttlichen und menschlichen Natur. Nämlich die Person des Sohnes, die vor der Menschwerdung eine blos einfache, göttliche Person war, wurde durch die Menschwerdung zugleich die Person eines Menschen, wie sie fortwährend zugleich eine göttliche Person blieb: die Person, welche vorher nur in einer Natur existirte, fing nun an in zwei Naturen zu subsistiren. Auch nach dieser Meinung war also der Mensch Gott geworden durch die persönliche Vereinigung, und Gott war etwas geworden, was er vorher nicht war. Von diesen beiden Meinungen wich nun aber die dritte durchaus ab. Die Bekenner der dritten Meinung läugneten, daß bei der Menschwerdung eine aus verschiedenen Naturen zusammengesetzte Person entstanden, oder ein Mensch (aliquis homo) dabei gebildet worden sey. Leib und Seele wären mit dem Logos so vereinigt worden, daß dadurch die Person des Letzteren unverändert geblieben, und mit denselben wie mit einem Kleide angethan worden sey, um den Augen der Sterblichen auf eine anständige Weise zu erscheinen. Gott sey also nicht wesentlich Mensch, der Mensch nicht wesentlich Gott geworden, sondern Gott sey secundum habitum (der äußern Beschaffenheit nach) Mensch geworden, sofern er einen Menschen angenommen oder angezogen habe. Wegen dieses angenommenen Menschen heiße es, daß Gott ein wahrer Mensch sey, wie wegen des ihn annehmenden Gottes der Mensch Gott genannt werde. Lombardus war offenbar der zweiten Meinung am günstigsten: weil er aber die dritte Meinung nicht als ketzerisch verworfen hatte, so wurde ihm dieselbe sehr zum Vorwurfe gemacht. Man folgerte nämlich aus derselben, daß durch dieselbe ein blos äußerliches Verhältniß der Person des Sohnes zu der menschlichen Natur festgestellt werde; daß wenn Gott nur der äußern Beschaffenheit nach Mensch geworden sey, er dadurch keine Substanz geworden

sey, die er vorher nicht gewesen, daß er also dadurch nicht Etwas, sondern Nichts geworden sey, daß denn auch Christus als Mensch Nichts sey. Schon bei seinen Lebzeiten wurde Lombardus deshalb von einem seiner Schüler Johann von Cornwall (Johannes Cornubiensis) angegriffen, und dieser brachte es nach dem Tode desselben 1179 bei dem Papste Alexander III dahin, daß dieser allen Lehrern der Theologie verbot den Satz zu lehren, daß Jesus Christus als Mensch betrachtet Nichts sey. Noch heftiger wurde Lombardus von Walther v. St. Victor um 1180 wegen dieser Consequenz als Nihilianist angegriffen. Indeß nachdem die Ehre des Lombardus auf der Lateransynode v. 1215 von Innocenz III gegen die Anklagen des Joachim Abtes von Flore so nachdrücklich in Schutz genommen war, verschwand diese Anklage des Nihilianismus von selbst. Zwar wichen die spätern Theologen in einzelnen Punkten von dem Lombardus ab, und um das J. 1300 vereinigten sich die Pariser Theologen über 16 articuli, in quibus magister sententiarum non tenetur communiter ab omnibus: indeß diese Lehrsätze waren so geringfügig, daß das dogmatische Ansehen des Lombardus dadurch keinesweges sich verringerte.

§. 92.

Ueber die Erlösung durch Christum.

Johannes Damascenus setzt die Erlösung darein, daß Christus durch sich und in sich das göttliche Ebenbild und die göttliche Aehnlichkeit erneuert, ein tugendhaftes Leben gelehrt, zur Erkenntniß Gottes geführt, uns von der Tyrannei des Teufels befreit und gelehrt habe, durch Geduld und Demuth den Tyrannen zu überwinden, daß er uns endlich aus dem Verderben des Todes gerettet habe. Er bleibt also bei den ältern allgemeinen Angaben stehen, ohne die Art und Weise der Erlösung näher zu bestimmen. Nur verwirft er nach dem Vorgange des Gregorius von Nazianz ausdrücklich die Mei-

nung, daß Christus sich dem Teufel als Lösegeld dargebracht habe.

Dagegen ging im Abendlande Anselmus v. Canterbury darauf ein, den Inhalt der Erlösung genauer zu entwickeln, und zu zeigen wie dieselbe nur von Christo auf die wirklich erfolgte Art und Weise habe geleistet werden können. Er that dieß in seiner Schrift Cur Deus homo libb. II, in welcher er die Frage zur Beantwortung vorlegt, warum es nothwendig gewesen sey, daß Gott sich so tief erniedrigt habe, Mensch geworden und gestorben sey; und in welcher er zugleich alle Einwürfe der Ungläubigen zu widerlegen sucht. Der Gang, welchen seine dogmatische Entwickelung nimmt, ist folgender. Durch die Sünde hat der Mensch Gott die demselben gebührende Ehre entzogen: er muß dafür Genugthuung leisten, d. i. Gott die ihm entzogene Ehre wieder geben, denn ohne diese Genugthuung, blos aus Barmherzigkeit, zu vergeben, ist der göttlichen Gerechtigkeit nicht anständig. Diese Genugthuung muß dem Maaße der Sünde angemessen seyn, aber eine solche kann der Mensch nicht leisten, weil er sich ohnedieß ganz Gott schuldig ist. Eine solche Genugthuung kann nicht anders zu Stande gebracht werden, als wenn Jemand für die Sünden der Menschen Gott etwas von dem Seinigen geben kann, was größer ist, als alles was nicht Gott ist, denn der Mensch hätte auch um der ganzen Welt willen nicht sündigen sollen. (Matth. 16, 26: Was hülfe es dem Menschen so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?) Da er nun dennoch gesündigt hat, so muß er zur Genugthuung Gott mehr geben als die ganze Welt, d. i. als Alles außer Gott. Folglich kann nur Gott dieselbe leisten. Da sie aber der Mensch schuldig ist, so muß sie auch von einem Gottmenschen geleistet werden, d. i. von einer Person, die aus einer göttlichen und einer menschlichen Natur besteht. Dieß konnte nur die zweite Person der Gottheit, der Sohn seyn, denn sonst wären ja zwei

Söhne in der Dreieinigkeit gewesen; ja wenn der Vater Mensch geworden wäre, zwei Enkel (nämlich der Vater Enkel der menschlichen Vorfahren, und der Sohn Enkel der Jungfrau, weil der Sohn des Sohnes der Jungfrau). Eben so war es schicklich, daß der Mensch, mit welchem sich Gott verband, blos von einer Frauensperson ohne Zuthun eines Mannes, und zwar von einer Jungfrau entstand. Denn da die Sünde und die Ursach der Verdammniß von diesem Geschlechte hergekommen ist, so ist es angemessen, daß auch das Heilmittel allein von demselben geboren werde. So wurde nun Christus ohne Erbsünde geboren; er konnte sündigen, wenn er wollte, aber er konnte dieß nicht wollen: so starb er ohne Verschuldung und freiwillig, und sein Tod überwiegt die Zahl und Größe aller Sünden. Er gab Gott für die Sünden der Menschen sein Leben, das er durch eigene Sünden nicht verwirkt hatte, gab also etwas, was er nicht schuldig war, wenn man ihn zugleich als Gott und Mensch betrachtet. Aber eben weil er freiwillig ein so großes Geschenk darbrachte, und weil ihm, der nichts bedurfte, keine Vergeltung dafür ertheilt werden konnte; so mußte wenigstens, damit er nicht umsonst eine so große That verrichtet haben sollte, einem Andern etwas dafür ertheilt werden, nämlich den Menschen Vergebung der Sünden.

Von dieser Satisfactionstheorie finden sich allerdings schon die Hauptgrundzüge bei mehreren Kirchenlehrern, bei Athanasius, Gregorius v. Nazianz, Chrysostomus und Cyrillus v. Alexandrien: Anselm ist aber der Erste, welcher dieselbe vollständig und consequent durchführte. Indeß wurde sie noch nicht gleich allgemein angenommen. Abaelard comm. in epist. ad Rom. lib. II erklärt die justificatio durch den Tod Christi so, daß Gott durch diesen höchsten Beweis der Liebe, indem sein Sohn für uns Mensch geworden sey und den Tod gelitten habe, in uns Liebe entzündet, und uns so von der Knechtschaft der Sünde befreit und zur Freiheit führt, so daß

wir nun aus Liebe alles thun, was er verlangt. Auch Petrus Lomb. Sent. lib. III dist. 19 legt darauf den größten Nachdruck, obgleich er nebenbei auch bemerkt, daß Christus für uns Strafe übernommen, und uns von der Herrschaft des Teufels befreit habe. Eine eigenthümliche Gestalt gab jener Satisfactionslehre Hugo v. St. Victor, insofern er Christum insbesondere als Streiter gegen den Teufel für die Menschheit darstellt. Durch den Sündenfall hatte der Mensch Gott beleidigt, und war in die Gewalt des Teufels gekommen. Aus dieser Gewalt konnte sich der Mensch selbst nicht befreien, Gott mußte sich seiner annehmen. Da Gott aber selbst erzürnt war, so mußte derselbe zuvörderst versöhnt werden. Dieß konnte aber nur dadurch geschehen, daß der Mensch Gott als Schadenersatz für den Abfall eine vollkommene Gerechtigkeit darbrachte, und als Genugthuung für die ihm bewiesene Verachtung eine derselben angemessene Strafe litt. Beides konnte der Mensch selbst nicht, Gott mußte es für ihn thun. Damit es aber doch von den Menschen ausginge, so mußte Gott selbst Mensch werden. So ist denn in Christo der vollkommen gerechte Mensch der Menschheit geschenkt, und Gott dargebracht worden: durch dessen Leiden und Tod ist Gott die angemessene Genugthuung geleistet; Gott ist auf diese Weise versöhnt, und kann nun erst die Sache des Menschen gegen den Teufel führen und ihn aus dessen Gewalt befreien wollen.

Dagegen schlossen sich Alexander v. Hales, Albert d. G. und Thomas wieder enger an die Anselmische Theorie an, und insbesondere war es Thomas, welcher dieselbe noch weiter entwickelte und vollendete. Er sucht nachzuweisen, daß die Leiden Christi die größten gewesen, die nur erduldet werden konnten, wegen der vollkommensten Verbindung des vollkommensten Leibes mit der vollkommensten Seele: je mehr jene Leiden seiner Natur zuwider waren, desto größer mußten sie auch seyn. Dem Werthe nach seyen diese Leiden eine Genugthuung gewesen, welche unsere Sünden noch weit überwo=

gen habe (eine satisfactio superabundans): dieß sey zu erweisen sowohl aus der Beschaffenheit des Leidenden, als aus der Beschaffenheit der Leiden selbst, und aus dem Beweggrunde, welcher ihn bewogen habe, so viel für uns zu leiden. Gott nahm also seine Genugthuung an, nicht aus bloßer Genehmhaltung, ex acceptilatione, sondern weil er vollkommen dadurch befriedigt war.

Als Wirkungen des Todes Jesu werden von diesen Scholastikern angegeben: die Rechtfertigung des Menschen von seinen Sünden, die Versöhnung desselben mit Gott, die Besiegung des Satans, und die Wiedereröffnung des Paradieses. In Beziehung auf die Rechtfertigung von den Sünden wird bemerkt, daß so wie die Folge der Sünde zwiefach sey, die Befleckung des Menschen (macula) und die Schuld (reatus), so auch die Rechtfertigung von derselben ein doppeltes enthalte. Durch das Verdienst des Leidens Christi sey jene Befleckung abgewischt, und uns die göttliche Gnade wiedererworben, ohne welche keine Heiligung und Besserung möglich ist: durch die Genugthuung aber, welche durch jenes Leiden geleistet worden sey, sey auch die Schuld und die dadurch begründete Verbindlichkeit zur Strafe aufgehoben worden. Thomas ist der erste Dogmatiker, welcher ausführlich den hohenpriesterlichen Charakter Christi erörtert. Er handelt nämlich Summae P. III Qu. 22. de sacerdotio Christi, und unterscheidet dabei beiläufig Christum als legislator, sacerdos, und rex, wie sich denn eine ähnliche Eintheilung der Wirksamkeit Christi schon bei Eusebius, Cyrillus v. Jerusalem und Augustinus findet, doch legt er diese Unterscheidung seiner Lehre von Christo noch nicht zum Grunde, sondern behandelt allein das sacerdotium ausführlich, indem er nachweist, wie Christus zugleich sacerdos und hostia perfecta gewesen sey. Der Ausdruck munus sacerdotale ist ihm indeß noch fremd, wie er denn überhaupt nie von einem munus oder officium Christi redet.

Duns Scotus widersprach dem Thomas in der Lehre von einer infinitas meriti Christi, durch welche ein völliges Aequivalent für die Sünden der Menschen geleistet sey, und behauptete, Gott habe das Verdienst Christi als zureichend nur angenommen. Denn das Subject dieses Verdienstes sey seine menschliche Natur, mithin ein endliches, und so könne auch das Verdienst nur ein endliches seyn. Der göttlichen Natur könne man ein Verdienst nicht beilegen. Ungeachtet es fest stand, daß ohne Christum kein Heil für die Menschen sey; so behauptete doch Abälard (introd. in theologiam lib. I) in sehr starken Ausdrücken, daß auch von den alten Heiden mehrere, namentlich viele Philosophen, tugendhaft und selig geworden seyen. Er wies zu diesem Ende auf die Vorschriften zur Tugend, namentlich zur Enthaltsamkeit, bei manchen alten Philosophen hin, und behauptete, den alten platonisirenden Kirchenvätern folgend, daß die heidnischen Philosophen auch manchen christlichen Glaubenswahrheiten, namentlich der Lehre von der Trinität, Beifall geschenkt hätten, und daß sie allerdings auch an den kommenden Messias geglaubt hätten, da sie in den Büchern der Sibylla noch viel deutlichere Weissagungen von ihm gehabt hätten, als die Juden in den Propheten. — Indeß blieb Abälard mit dieser Behauptung allein: allgemein nahm man die Verdamnniß aller Heiden an, und glaubte blos einer alten Sage zu Folge, welche sich in dem Leben Gregorius d. G. von Paulus Warnefried fand (Cap. 27), daß der Kaiser Trajan durch die Fürbitte dieses Papstes aus der Hölle erlöst worden sey. — Auch die Frage wurde von den Scholastikern aufgeworfen, ob der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, auch wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre. Es war zuerst Ruprecht, Abt v. Deutz, welcher dieselbe bejahte (de glorificatione Trinit. et processione s. Spir. lib. III, c. 21. IV, 2. und in Matth., de gloria et hon. filii hominis lib. XIII Opp. T. II, 164. 165. 135). Er sagt, Menschen und Engel wären um des Einen Menschen

Jesus Christus willen geschaffen: Er, Haupt und König aller auserwählten Engel und Menschen, habe die Sünde nicht nöthig gehabt als Ursach seiner Menschwerdung. Eben so erklärt sich auch Alexander Halesius (Summa theol. P. III. Qu. 2. membr. 13). Dagegen entscheidet Thomas (Comm. in Sent. lib. III dist. I Qu. I art. 3), daß in der heil. Schrift stets die Ursach der Menschwerdung in die Sünde des ersten Menschen gesetzt werde; eben so erklärt sich auch Bonaventura (Comm. lib. III dist. II art. 2 qu. 1). Duns Scotus nahm wieder die gegentheilige Meinung in Schutz (lib. III dial. 7 qu. 3 cf. dist. 19 qu. unica). Er sagt, die Seligkeit und Herrlichkeit, zu welcher die Seele Christi prädestinirt sey, sey ein göttlicher Zweck, welcher in dem Rathschlusse Gottes der Seligkeit aller andern Seelen der Dignität nach vorangehe: deshalb könne die Incarnation, die Bedingung für die Realisirung jenes Zweckes, nicht blos von dem Sündenfalle abhängig seyn nach der im göttlichen Rathschluß enthaltenen Ordnung der Ursachen. Wäre sie dieß, so würde überdieß folgen, daß Christus ein bonum occasionatum sey, was mit der Größe und Erhabenheit dieses Gutes unverträglich wäre. Eben so die Scotisten und auch Joh. Wessel in seiner Schrift de causis incarnationis. Auch nach Wessel ist Christus nach seiner menschlichen Natur unendlich mehr werth vor Gott als alle übrigen Creaturen zusammen: höchster Zweck der Menschwerdung ist die Darstellung dieses vollkommensten Wesens, in welchem Göttliches und Menschliches vereinigt ist.

Jul. Müller in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. Octbr. 1850. S. 314.

§. 93.

Von der menschlichen Freiheit, den Gnadenwirkungen und der Prädestination.

Rettberg, scholasticorum placita de gratia et merito. Gottingae Pfingstpr. 1836.

Obgleich die augustinische Lehre von der Gnade seit der Synode von Oranges 529, wo der Semipelagianismus in Gallien ganz verworfen war, in der abendländischen Kirche allgemein angenommen war; so konnte sie doch den natürlichen Widerstand der Gemüther gegen ihre unmenschliche Härte nicht besiegen, und es kam sehr häufig vor, daß man auf irgend eine Weise sie zu mildern, und den augustinischen Formeln durch Deutungen ihre Härte zu nehmen suchte. Eben deshalb hat sich bis auf die neuesten Zeiten herab immer der Kampf über diesen Gegenstand von Zeit zu Zeit erneuert, indem, wenn die allgemeine Meinung schlaffer geworden war, immer wieder strenge Prädestinatianer auftraten, um den strengen Augustinismus wiederherzustellen. Eine solche Erneuerung der alten Streitigkeit war auch der gottschalkische Streit im 9. Jahrhundert.

Gottschalk, Mönch in Orbais, glaubte sich berufen, die ächte augustinische Lehre gegen manche herrschende Abweichungen zu vertheidigen, und in ihrer Reinheit wiederherzustellen, stieß aber auf einer Wallfahrt nach Rom deshalb zuerst bei Rabanus Maurus, Erzb. v. Mainz, an, und wurde von diesem vor die Synode in Mainz gestellt (848). Gottschalk machte mit Nachdruck geltend, daß es eine doppelte Prädestination gebe, die der Erwählten zur Seligkeit und die der Verworfenen zur Verdammniß (geminam esse praedestinationem, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem); und daß Christus nur für die Erwählten sein Blut vergossen habe, daß aber die Verworfenen keinen Theil an ihm hätten. Diese Lehren waren unzweifelhaft ächt augustinisch: Rabanus nahm

aber an dem Ausdrucke einer doppelten Prädestination Anstoß, und folgerte aus der Vorherbestimmung zur Verdammniß auch eine Vorherbestimmung zur Sünde, an welche Gottschalk nicht dachte. Denn dieser nahm ganz nach der Lehre des Augustinus an, daß diejenigen Menschen, deren sich die göttliche Gnade nicht annehme, eben deshalb in Sünden verblieben, aber nicht in Folge einer göttlichen Vorherbestimmung, sondern in Folge des Sündenfalls Adams, durch welchen die menschliche Natur verderbt sey. Ihre Sünden würden also von Gott nicht vorherbestimmt, sondern nur vorhergewußt, aber in Folge dieses Vorherwissens bestimme sie Gott nun zur ewigen Verdammniß vorher. Gottschalk wurde von dem Rabanus seinem Metropolitan Hincmar Erzb. v. Rheims zur Bestrafung überliefert, und von diesem zur Gefangenschaft verurtheilt. Indeß jetzt erhoben sich mehrere Stimmen zu Gunsten desselben, namentlich schrieben Prudentius B. v. Troyes, Ratramnus und Servatus Lupus für denselben, da sie glaubten, daß seine Lehre die ächt augustinische sey, und suchten zugleich die augustinische Orthodoxie gegen Entstellungen in Schutz zu nehmen. Noch entschiedener trat Remigius, gleich nachdem er den erzbischöflichen Stuhl von Lyon bestiegen hatte, für diesen Zweck auf (852). Um diese Angriffe abzuwehren, versammelte Hincmar 853 eine Synode zu Chiersy, und stellte mit derselben seinen Lehrbegriff von Gnade und Prädestination in 4 Artikeln (capitula Carisiacensia) fest. Er erklärte sich hier fast ganz in augustinischen Formeln über den Sündenfall, dessen Folgen, und die Prädestination einiger aus der massa perditionis ausgewählten Menschen zur Seligkeit, aber er stützte diese Prädestination auf das Vorherwissen Gottes, und gab ihr sonach einen ganz andern Charakter. Demnach ertheilte Gott also nur denen seine Gnade, von denen er voraus wußte, daß sie dieselbe annehmen und gebrauchen. Dann verwarf er aber den Ausdruck einer doppelten Prädestination, und erklärte, daß die Prädestination nur Eine sey, welche sich

entweder auf das den Erwählten bestimmte Geschenk der göttlichen Gnade, oder auf die den Verworfenen wegen ihrer von Gott vorausgesehenen Sünden gebührende gerechte Vergeltung beziehe. Die Verwerfung jenes Ausdrucks einer doppelten Prädestination beabsichtigte offenbar, von Gott den Schein eines sich widersprechenden Verhaltens gegen die Menschen abzuwehren, welches der strenge Augustinismus allerdings lehrte, sofern Gott nach Willkür dem Einen gewähren sollte, was er dem Andern versagte. Dagegen wurde behauptet, daß es nur Eine Prädestination gebe, nämlich den göttlichen Rathschluß, über jeden Menschen zu verhängen, was er verdiene. Dadurch wurde aber die Prädestination eine verschiedene, daß Gott dem Einen die Seligkeit und deren Mittel prädestinirte, während er dem Andern die Verdammniß als bloßes Ergebniß seiner natürlichen Beschaffenheit prädestinirte. Cap. 2 heißt es: die Freiheit des Willens, die wir in dem ersten Menschen verloren hätten, wäre uns durch Christum wiedergewonnen: wir hätten einen freien Willen zum Guten, der von der Gnade gewirkt und unterstützt werde, und einen freien Willen zum Bösen, der von der Gnade verlassen sey.' Im 3. und 4. Cap. wird behauptet, daß Gott alle Menschen selig haben wolle, und daß Christus für alle Menschen ohne Ausnahme gestorben sey: die welche beseligt würden, würden es durch die Gnade Gottes; die welche verloren gingen und durch Christum nicht erlöset würden, gingen durch eigene Schuld verloren, weil sie nicht mit dem Glauben glaubten, der durch Liebe thätig sey. Der Becher des menschlichen Heils könne Allen heilsam seyn, aber wenn er nicht getrunken werde, könne er keine Heilung bringen. Die hier zum Grunde liegende Vorstellung ist offenbar folgende: der gefallene Mensch kann allerdings nichts ohne Gnade, die Gnade muß sogar den Anfang des Guten in ihm wirken: aber um Christi willen wird diese Gnade Allen zu Theil, von denen Gott voraussieht, daß sie dieselbe annehmen und gebrauchen werden. So kommt es also allein auf die Men-

schen an, ob sie dieser Gnade theilhaftig werden, und sofern die Mittheilung der Gnade von einem Vorherwissen Gottes bedingt ist, von dieser Mittheilung aber die Heiligung und Beseligung der Menschen abhängt; so ruht die Vorherbestimmung zur Seligkeit auf einem Vorherwissen Gottes. So gehen also die Menschen, welche verloren gehen, allein durch eigene Schuld verloren. Diesen Schlüssen der Synode v. Chiersy stellte nun die von Remigius versammelte Synode von Valence (855) ausdrücklich die streng augustinische Lehre ebenfalls in vier Beschlüssen entgegen, und behauptete darin die doppelte Prädestination, mit besonderem Nachdrucke aber die Lehre, daß Christus nicht für alle Menschen, sondern nur für die Erwählten gestorben sey. Indeß wie die Spannung der beiden Erzbischöfe zugleich eine politische war, und mit der Uneinigkeit ihrer Fürsten zusammenhing, so wurde dieselbe, als die Fürsten sich vereinigten, ebenfalls beseitigt (859), ohne daß über die Lehre dabei ein entscheidender Beschluß gefaßt worden wäre. Gottschalk starb von seinen frühern Vertheidigern verlassen in der Gefangenschaft und im kirchlichen Banne.

So dauerte auch nachher die mildere Auffassung der augustinischen Lehre auch bei den Scholastikern fort, obgleich dieselben sich nicht alle gleich weit von dem Augustinus entfernten. Alle gingen darauf aus, mit dem augustinischen Systeme die menschliche Freiheit zu vereinigen. Anselm v. Canterbury geht in zwei Schriften auf diesen Gegenstand ein: de libero arbitrio und de concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio. Er hält sich hier ziemlich eng an die augustinische Theorie, sucht aber dabei dennoch den freien Willen zu retten. Er nimmt an, daß das Unvermögen das Rechte zu wollen nicht aus Unmöglichkeit entsteht, sondern nur aus den Schwierigkeiten. Freiheit ist ihm die Fähigkeit oder das Vermögen den von Gott empfangenen Willen zum Guten um sein selbst willen zu bewahren (ad servandam acceptam a Deo rectitudinem voluntatis propter se

ipsam). Durch den Sündenfall ist nun diese Freiheit als Vermögen dem Menschen nicht genommen, denn diese ist unveräußerlich mit der menschlichen Natur verbunden. — Auch Bernhard v. Clairvaux geht darauf aus, in seiner Schrift de gratia et libero arbitrio den freien Willen mit der augustinischen Lehre von der Gnade in Einklang zu bringen, und verfährt dabei auf eine ähnliche Weise wie Hincmar. Er nimmt an, daß zur Erreichung der Seligkeit die Gnade als das Verleihende, und der freie Wille als das Empfangende zusammenwirken müssen. Der freie Wille muß nämlich, wenn die Gnade die Seligkeit wirkt, einwilligen, und sich nicht widersetzen: Bernhard lehnt also damit die augustinische Vorstellung von einer unwiderstehlich wirkenden Gnade ab. Dagegen hält sich Hugo v. St. Victor näher an den Augustinus. Er unterscheidet die Gnade, welche den Menschen so geschaffen habe, daß er fähig gewesen sey, nicht zu sündigen (gratia creatrix), und die dem gefallenen Menschen durch Christum verliehene erlösende Gnade (gratia salvatrix, reparatrix), welche alles Gute in dem Menschen wirken muß. Diese letztere zerfällt ihm wieder in eine doppelte. Zuerst wirkt der heil. Geist in dem Menschen den guten Willen (gratia operans oder praeveniens), dann wirke er mit diesem guten Willen und durch denselben (gratia cooperans oder subsequens). Der gute Wille ist gleichsam das Instrument, der heil. Geist der Künstler, welcher erst das Instrument macht und dann durch dasselbe wirkt. Zuerst wirkt er allein, dann aber wirkt auch das Instrument mit. Indem die Gnade zuerst allein ohne uns wirkt, so verdient der Mensch nichts, da er hier blos empfängt. Indem er aber nachher den empfangenen Willen unter Mitwirkung der Gnade gebraucht, so erwirbt er sich Verdienst. So sehr auch in dieser Darstellung alles Gute im Menschen von der göttlichen Gnade abgeleitet wird, so kommt doch auch bei Hugo manches zur Milderung des streng augustinischen Systems vor. Namentlich finden sich bei Hugo Stellen, in

denen er bei der zuvorkommenden Gnade etwas derselben Entgegenkommendes, Freies von Seiten der Menschen anzunehmen scheint. Ganz entschieden und deutlich räumt aber Albert d. G. der menschlichen Thätigkeit neben der Gnade einen Antheil an der Heilung und Beseligung ein. Nach ihm wird zwar die gratia praeveniens, welche den freien Willen zuerst erweckt und bewegt, dem Menschen ohne alle sein Zuthun geschenkt, und er nennt sie daher gratia gratis data: aber diese Gnade ist immer bereit, den Menschen zu ergreifen, und und es kommt nur darauf an, daß derselbe einwilligt und sie annimmt. Thut er dieß, so kann er sich zu der gratia cooperans vorbereiten, die fortwährend seinen freien Willen unterstützt, den Menschen Gott angenehm macht (daher Albert dieselbe auch gratia gratum faciens nennt) und ihn in den Stand setzt, sich Verdienst zu erwerben. Albert unterscheidet von dieser doppelten Art von Gnade noch eine dritte, die den beiden andern vorhergeht, die gratia gratis dans, welche den Menschen in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit erhält, durch welche der Mensch ist, was er ist.

Vorzüglich muß es aber beachtet werden, wie die beiden großen theologischen Sectenhäupter, Thomas v. Aquino und Duns Scotus, die Lehre von der Gnade und dem freien Willen bestimmen.

Thomas behauptete, daß der Mensch vermöge der Erbsünde durchaus zu allem Guten unfähig sey. So kann also der Anfang des Guten in ihm allein von der göttlichen Gnade kommen. Die Gnade also, welche zuerst den guten Willen in den Erwählten erweckt, oder die gratia prima s. praeveniens, ist von Seiten der Letztern durchaus unverdient und wird nach einem unerforschlichen Rathschlusse Gottes ihnen ertheilt, und andern versagt. Diese zuvorkommende Gnade ist noch nicht eine gratia habitualis, eine in dem Menschen wohnende, und einen gewissen Zustand in demselben begründende, sondern nur anregend, um einen guten Vorsatz in dem Menschen zu wecken. Durch diese zu-

vorkommende Gnade wird der Mensch in den Stand gesetzt, für die bessernde Gnade nach der gratia comitans s. cooperans, welche eine gratia habitualis ist, sich vorzubereiten. Durch diese mitwirkende Gnade Gottes und durch deren fortdauernde Unterstützung wird nun aber erst der freie Wille wiederhergestellt und in den Stand gesetzt verdienstliche Werke (opera meritoria) zu wollen, und zu verrichten. Die guten Werke, die nun so der von der Gnade ergriffene und unterstützte Mensch verrichtet, können in Rücksicht des Verdienstes aus einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet werden. Sofern das Werk lediglich an sich, allein nach seiner Substanz und insofern es aus dem freien Willen hervorgeht, betrachtet wird, so gewährt es nur ein Verdienst der Schicklichkeit (meritum ex congruo): d. h. es ist an sich betrachtet zu unbedeutend, um die Seligkeit zu erwerben: aber es ist doch für Gott schicklich (congruum) vermöge seiner herrlichen Majestät, daß er den Menschen, der nach Kräften Gutes thut, belohne. Sofern aber das verdienstliche Werk durch die Gnade des heil. Geistes hervorgebracht wird, so hat es ein Verdienst der Würdigkeit (meritum ex condigno), d. h. es giebt ein Anrecht auf Belohnung und ewiges Leben. Auf diese Weise kann nun auch der Mensch, der die prima gratia erhalten hat, als ein Verdienst der Würdigkeit sich eine Vermehrung der Gnade erwerben. Auf diesem Wege wird nun der Mensch gerechtfertigt. Diese Rechtfertigung (justificatio) besteht in einer Eingießung der Gerechtigkeit (infusio justitiae), wodurch eine wesentliche Veränderung in der menschlichen Seele hervorgebracht wird, so daß dieselbe eine überwiegende Neigung zum Guten und einen überwiegenden Abscheu gegen das Böse erhält. Eine Folge dieser Gerechtigkeit ist denn die Vergebung der Sünde. Thomas rechnet demnach vier Stücke zur Rechtfertigung: die Eingießung oder Mittheilung der Gnade, die Zukehr des freien Willens zur Gerechtigkeit, die Entfernung desselben von der Ungerechtigkeit, und die Vergebung der Sünden (gratiae infusio, motus

liberi arbitrii in Deum per fidem, motus liberi arbitrii in peccatum, remissio culpae). Diese thomistische Theorie hält also ganz den augustinischen Particularismus fest. Nach demselben geht der erste Anstoß zum Guten allein von der göttlichen Gnade aus, welche sich den Erwählten mittheilt, den übrigen aber versagt wird. Dabei aber weiß Thomas doch auch das menschliche Verdienst zu retten; etwas, worauf die damalige Kirchenlehre und Kirchensitte einen so sehr großen Werth legte.

Scotus wich besonders darin von Thomas ab, daß er annahm, der Mensch könne auch die göttliche Gnade auf gewisse Weise veranlassen, indem er sich zu dem Empfang derselben geschickt mache. Nach ihm bestand das Wesen der Erbsünde nur in dem defectus justitiae originalis: der Mensch nach dem Falle besaß aber ungeschmälert die pura naturalia. Er hatte also einen vollkommen freien Willen, und konnte auch ohne Beihülfe der Gnade Sünde vermeiden. Das vornehmste Gebot, von welchem das ganze Gesetz abhängt, ist: diliges Dominum Deum super omnia. Diese Liebe muß zuvörderst der freie Wille in sich hervorbringen: dadurch bereitet er sich de congruo für den Empfang der göttlichen Gnade vor. Diese wird ihm darauf zu Theil, aber nicht unwiderstehlich: es hängt noch immer von dem Menschen ab, ihr zu widerstehen und dadurch dem Verderben anheimzufallen, oder sich ihr hinzugeben und gerecht zu werden. Diese erste Gnade hatte also in dem Menschen nicht erst eine verlorene Kraft wiederherzustellen, sondern nur eine vorhandene zu erhöhen und zu beleben. Der freie Wille war schon vorher da, glich aber einem ungezügelten Pferde: indem sich die Gnade seiner bemächtigt, gleicht sie dem Reiter, der das Pferd leitet. Durch eine Todsünde wird aber dieser Reiter abgeworfen und der Wille wird wieder Gott mißfällig. Nur darin stimmte Scotus mit Thomas überein, daß nur durch die Gnade Verdienste der Würdigkeit für den Menschen möglich würden. Es leuchtet von selbst ein, daß

Scotus keine unbedingte Prädestination annehmen konnte, sondern nur eine auf das Vorherwissen Gottes gestützte Vorherbestimmung.

Diese Differenz der beiden bedeutendsten Scholastiker pflanzte sich in ihren beiderseitigen Schulen, die mit den Orden der Franciscaner und Dominicaner ziemlich zusammenfielen, fort, und hat sich bis jetzt in der katholischen Kirche erhalten.

Es leuchtet aus dem Gesagten ein, daß in keiner Schule das ächte augustinische System völlig rein erhalten war. Einen merkwürdigen Versuch dasselbe wiederherzustellen machte Thomas Bradwardinus, Lehrer der Theologie in Oxford, dann Erzb. v. Canterbury † 1349, Doctor profundus, in seinem Werke de causa Dei adv. Pelagium lib. III. In der Vorrede klagt er, daß fast Alle dem Pelagius in seinem Irrthume folgten und mit ihm für den freien Willen gegen die göttliche Gnade, und deren Verfechter, den Paulus, kämpften. Bradwardinus unternimmt nun durch philosophische Gründe diese Irrenden zu überführen, geht aber dabei weit über den Augustinus hinaus. Er sucht nämlich philosophisch zu erweisen, daß der allmächtige Wille Gottes jeden geschaffenen Willen zu jedem Thun und Lassen unausweichlich nöthige, so daß alle menschliche Handlungen nach einer natürlichen vorangehenden Nothwendigkeit geschähen: kurz er ist vollkommen Determinist. Daß diese anstößigen Behauptungen so unbeachtet und unbestritten blieben, läßt sich nur daraus erklären, daß die Theologen des 14. Jahrhunderts in den unfruchtbarsten Spitzfindigkeiten so vertieft waren, daß sie für die praktisch bedeutenden Theile der Theologie fast gar keinen Sinn mehr hatten.

Noch ist zu bemerken, daß nach Thomas (II, I Qu. 112, Art. 5) der Mensch in der Regel nicht gewiß weiß, ob er die Gnade habe, oder nicht. Er kann es nur gewiß wissen durch Offenbarung, die natürlich nur Wenigen zu Theil wird. Durch sich selbst kann er zu keiner Gewißheit darüber kommen, son-

dern nur zu einer Vermuthung oder Wahrscheinlichkeit (er kann es nicht certitudinaliter, sondern nur conjecturaliter wissen). Diese Ansicht ist nachher in der katholischen Kirche allgemein geworden.

Was das Verhältniß des Glaubens zu den guten Werken betrifft, so findet sich bei den ältern Scholastikern noch ein richtiges Verständniß desselben. So unterscheidet Petrus Lomb. Sent. III, dist. 23 das credere Deum, credere Deo und credere in Deum, und erklärt das letztere sehr treffend: credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere, et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quae fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. Er bezeichnet alsdann den Glauben, der bloße Erkenntniß ist, als fidem informem, den Glauben aber, der durch Liebe thätig ist, als fidem formatam: denn die Liebe ist die forma fidei, dasjenige wodurch der Glaube eine Gestalt gewinnt, sich als Tugend äußert. Indessen anstatt daß nun der Glaube als die Quelle aller Tugend hätte betrachtet werden müssen, wurde er als die erste Tugend an die Spitze gestellt, nämlich der drei theologischen Tugenden (virtutes theologicae): fides, spes, caritas, auf welche dann die vier cardinales, principales oder morales folgten: justitia, fortitudo, prudentia, temperantia. Dadurch erhält nun der Glaube eine schiefe Stellung, welche auch für die richtige Auffassung desselben nachtheilig wirken mußte. Im kirchlichen Leben war Rechtgläubigkeit das höchste, was gefordert wurde, und die Demuth, mit welcher der Gläubige sich der Kirche unterwarf, war dasjenige, was am meisten von dem Glauben gerühmt wurde. Daher war man auch bei dem Volke mit einer fides implicita zufrieden, und gab dadurch also zu, daß der wahre Glaube auch ohne eigentlichen Inhalt möglich, und die demüthige Unterwerfung unter die Kirche das bedeutendste sittliche Moment des Glaubens sey.

§. 94.

Von den Sakramenten im allgemeinen.

In den ersten Jahrhunderten dieser Periode war die Lehre von den Sakramenten noch sehr schwankend. In der griechischen Kirche zählt Johannes von Damascus nur die Taufe und das Abendmahl zu denselben: Theodorus Studita nimmt nach dem Vorgange des Dionysius Areopagita sechs Sakramente an. Nicht minder verschiedene Zählungen finden sich in der lateinischen Kirche. Man legte hier die augustinische Erklärung zum Grunde, wonach sacramentum signum rei sacrae oder invisibilis gratiae visibilis forma war: allein man nahm das Wort nun bald in einem weitern, bald in einem engern Sinne. Im weitern Sinne nannte man alle kirchliche Symbole und symbolische Handlungen sacramenta, wie schon Augustinus selbst den Exorcismus, und das Salz, das den Catechumenen gereicht wurde, die Priesterweihe, die Ehe, in verschiedenen Stellen als sacramenta bezeichnet hatte. So nennt Gottfried Abt v. Vendome um 1120 Ring und Stab, welche den Bischöfen bei der Weihe übergeben wurden, sacramenta ecclesiae, und Hugo v. St. Victor zählt in seinem Werke de sacramentis alle symbolische Handlungen der Kirche zu denselben. Daneben nannte man aber doch vorzugsweise und im engern Sinne nur Taufe und Abendmahl Sakramente. Rabanus Maurus de instit. cleric. I, c. 24 und Ratramnus de eucharistia zählen nach Isidorus Hispalensis als kirchliche Sakramente auf, Taufe und Chrisma, Leib und Blut des Herrn: sie rechnen aber das Chrisma zur Taufe. Ausdrücklich nennt Paschasius Radbertus de coena Domini c. 3 nur Taufe und Abendmahl als die beiden Sakramente. — Dagegen bildete sich im 12. Jahrh. die Zählung von sieben Sakramenten, Taufe, Confirmation, letzte Oelung, Abendmahl,

Buße, Ehe und Priesterweihe. Zuerst scheint sich dieselbe bei Otto B. v. Bamberg, dem Apostel der Pommern (1124), zu finden, wenn man nämlich annehmen darf, daß sein Biograph ihm nicht diese Lehre erst in den Mund legt. Allgemein wurde sie aber erst gemacht durch den Führer der folgenden Theologen **Petrus Lombardus**. Lombardus giebt Sent. lib. IV, dist. 1 den Begriff eines Sakraments dahin an: Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae visibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat, so daß es also die Gnade zugleich sichtbar abbilde, symbolisch darstelle, und sie auch wirklich mittheile. Von nun an wurden über die Natur und die Wirkungen der Sakramente, und ihr Verhältniß zu einander unendlich viele Fragen aufgeworfen und Untersuchungen angestellt. Man unterschied immer noch Taufe und Abendmahl als die vorzüglichsten Sakramente, und **Alexander v. Hales** behauptete, daß diese beiden sacramenta principalia allein der Form nach von Christo selbst eingesetzt wären, während er die Anordnung der Form der übrigen seinen Dienern überlassen habe. So habe das Sakrament der Confirmation erst von einer Synode v. Meaux seine Form erhalten. Diese wunderliche Angabe hat Alexander aus dem Decret des Gratian erschlossen. Hier findet sich nämlich P. III de consecratione dist. 5, c. 7 eine Bestimmung über die Confirmation mit der Ueberschrift: ex Concilio Meldensi, ohne daß das Jahr dieses Concils angegeben wäre. Daher mag Alexander diese Bestimmung für die älteste gehalten haben. Indeß ist die Stelle eigentlich aus einem Pariser Concil v. J. 829 entnommen und hat also bei Gratian eine falsche Ueberschrift. Die historische Notiz bei Alexander ist also völlig unbrauchbar, aber sie ist insofern wichtig, als man daraus sieht, daß er noch keinen Anstoß daran nahm, daß ein Sakrament lange nach Christus von der Kirche seine Form erhalten haben könne. Indeß gegen diese Ansicht erklärte sich **Thomas**, indem er behauptete, daß die Einsetzung eines neuen

Sakraments allein von Christo habe ausgehen können. So sey auch das Sakrament der Confirmation von Christo eingesetzt, aber nicht dadurch, daß derselbe es ertheilt, sondern daß er es verheißen habe. — Am meisten Schwierigkeit machte den Scholastikern anfangs das Sakrament der Ehe. Es fußt dasselbe ursprünglich nur auf die Stelle Eph. 5, 32: Sacramentum hoc magnum est. Nun war man gewohnt, den ehelosen Stand für Gott wohlgefälliger anzusehen, als den Ehestand: demnach mußte die Ehe als Sakrament doch auch eine virtus sacramentalis, irgend eine heiligende Kraft haben, die dann der ehelose Stand entbehrte. Lombardus nahm daher an, daß die Ehe nicht wie die übrigen Sakramente eine helfende Gnade gewähre, sondern nur ein Heilmittel gegen die Sünde sey (remedium contra peccatum tantum esse). Indeß da doch in dem Begriffe des Sakraments lag, daß durch dasselbe eine göttliche Gnade gewährt werde; so machte Thomas darauf aufmerksam, daß die Ehe eben erst durch die in ihr gewährte Gnade ein solches Heilmittel sey, um die böse Lust zu dämpfen. So wurde der Satz des Lombardus, daß die Ehe blos zum Heilmittel eingesetzt sey, in remedium tantum esse, unter die Articuli gesetzt, in quibus magister non tenetur. Dennoch versichert Durandus v. St. Porciano, daß zwar zu seiner Zeit die Theologen allgemein annähmen, daß in dem Sakrament der Ehe auch eine Gnade ertheilt werde: die Canonisten, und unter denselben auch einige Cardinäle dieß läugneten, und es mit dem Lombardus hielten. Außerdem zeigt Durandus aber auch, wie die Ehe in einem ganz andern Sinne ein Sakrament sey, als die übrigen Sakramente. Nach der alten Erklärung von sacramentum durch sacrum signum sey allerdings auch die Ehe ein Sakrament, weil sie nach Eph. 5, 32 ein Nachbild der Vereinigung Christi mit der Gemeinde sey. Aber in den andern Sakramenten werde die heilige Sache, deren Zeichen sie seyen, nicht blos abgebildet, sondern sey darin enthalten und werde mitgetheilt, dieß sey bei

der Ehe nicht der Fall. Die übrigen Sakramente seyen heilige Zeichen, die von außen her dem Menschen zukämen, um in ihm Heiligung zu wirken. Dieß sey bei dem Sacramentum conjugii gar nicht der Fall, und so könne es nicht als sacramentum stricte et proprie dictum, sondern nur als largo modo sacramentum betrachtet werden.

Unter den Sakramenten waren drei, die einem Jeden nur einmal ertheilt werden konnten, und dann nicht wiederholt werden durften, Taufe, Confirmation und Priesterweihe. Im zwölften Jahrhunderte war zwar noch von Mehreren behauptet, daß auch die letzte Oelung nicht wiederholt werden dürfe: diese Ansicht war aber schon von Hugo v. St. Victor bestritten, und seitdem aufgegeben worden. Die Scholastiker suchten nun den Grund auf, weshalb jene Sakramente nicht wiederholt werden dürften, und sie fanden ihn in dem Charakter, welchen dieselben der Seele aufdrückten. Schon Augustinus contra Epist. Parmeniani lib. II c. 13 hatte die Taufe und die Ordination, sofern diese Handlungen den Menschen in den Stand der Christen oder in den Stand der Priester einreiheten, mit dem character militiae, mit dem Zeichen, welches den Soldaten am Arme eingeritzt wurde, um sie als Soldaten zu erkennen, verglichen; dachte aber dabei nur daran, daß durch diese Handlungen auf gleiche Weise die Einverleibung in gewisse Stände für immer geschähe. Alexander von Hales war der erste Scholastiker, der über diesen Charakter zu speculiren anfing, Bonaventura und Thomas v. Aquino vollendeten die Theorie. Nach **Thomas** wird durch jene Sakramente der Seele ein gewisser, sie von andern Seelen unterscheidender Charakter gegeben, eine gewisse geistliche Fähigkeit und Kraft, welche unvertilgbar der Seele bleibe: daher character indelebilis. **Duns Scotus** bemerkte darüber, ein solcher der Seele aufgedrückter Charakter läßt sich weder durch Vernunft, noch durch Schrift, noch durch Auctoritäten älterer Kirchenlehrer beweisen: er nehme denselben blos auf das Ansehen der römi-

schen Kirche an. Durandus v. St. Porciano läugnete dagegen geradezu, daß der Charakter etwas an sich sey, und behauptete, derselbe sey blos die Art und Weise, wie sich Jemand nach göttlicher Bestimmung in Rücksicht auf Berechtigung zu heiligen Dingen verhalte. So wie die Münze ihren Werth durch menschliche Ordnung erhält, so in Folge der Priesterweihe der Mensch die Bedeutung eines Priesters durch die göttliche Anordnung. Danach ist also der Charakter nur ein äußeres Verhältniß, das in der Seele selbst keine Veränderungen hervorbringt: und Durandus tadelt indirect die Erörterungen des Thomas, indem er bemerkt, man dürfe die Gegenstände des Glaubens, die an sich schon dunkel seyen, nicht durch dunkle Untersuchungen noch dunkler machen. Indeß wurde die Lehre des Thomas nachher die herrschende.

Ueber die Art, wie die Gnade in den Sakramenten mitgetheilt werde, entspann sich eine Verschiedenheit der Ansicht zwischen den Thomisten und Scotisten. Thomas behauptete, in die Sakramente selbst sey ein für allemal von Gott eine Kraft gelegt, die sakramentliche Wirkung hervorzubringen, eine virtus instrumentalis et effectiva. So sey also allerdings Gott die principalis causa der durch die Sakramente mitgetheilten Gnade, die instrumentalis causa aber das Sakrament selbst. Dieß läugnete aber Scotus, und behauptete, daß die Wirksamkeit der Sakramente nicht ihre nächste Ursach in den Sakramenten selbst hätte, sondern daß Gott unmittelbar, so oft das Sakrament ausgetheilt werde, jene Wirkungen hervorbringe, und die demselben verheißene Gnade in der Seele wirke.

Der dogmatisch merkwürdige Ausdruck opus operatum in Beziehung auf die Sakramente findet sich zuerst bei Bonaventura und Duns Scotus, obgleich die zum Grunde liegenden Ideen sich schon früher finden. Man machte nämlich geltend, daß die Wirksamkeit der Sakramente nicht von der Gemüthsbeschaffenheit dessen, der dieselben ertheilt, noch dessen, der sie empfängt, abhänge, sondern allein davon, daß dieselben

ihrer Einsetzung gemäß äußerlich begangen werden. Denn sobald dieß geschehe, theile das Sakrament ganz abgesehen von der Beschaffenheit der Persönlichkeiten der Austheiler und Empfänger die göttliche Gnade mit, nach Thomas: per virtutem suae formae; wie Duns Scotus dieß ausdrückt: sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam. Um diese Gnade zu empfangen, sey von Seiten des Empfangenden nur nothwendig, daß er derselben nicht widerstrebe, quod non ponat obicem, daß er also alles Sündliche dabei aus sich entferne. Aber allerdings wird diese Wirkung noch verstärkt durch die fromme Gesinnung, mit der Jemand das Sakrament empfängt, welche das opus operantis bildet. Aber dieselbe bedingt die Wirksamkeit des Sakraments keinesweges. So kann bei der Kindertaufe gar kein opus operantis statt finden, sondern diese wirkt allein ex opere operato. In Beziehung auf den, welcher das Sakrament verwaltet, wird nur vorausgesetzt, daß derselbe die Absicht habe, das Sakrament nach der Vorschrift der Kirche zu vertheilen. Dieß ist die Bedingung, unter der allein das Sakrament wirklich zu Stande komme. Die Kraft des Sakraments hängt dagegen nicht mehr von der Beschaffenheit des Ertheilenden, sondern allein ex opere operato ab.

Auch über die Siebenzahl der Sakramente gingen die Scholastiker auf Untersuchungen ein, und suchten eine gewisse Nothwendigkeit dieser Zahl nachzuweisen. So bezog Thomas Summa P. III, qu. 65 dieselbe auf die sieben Haupttugenden, und suchte in jedem Sakramente eine besondere Stärkung für eine dieser Tugenden aufzufinden (Taufe macht heilig zum Glauben, Confirmation zur Hoffnung, Abendmahl zur Liebe, Buße zur Gerechtigkeit, Ordination zur Heiligkeit, letzte Oelung zur Standhaftigkeit, Ehe zur Mäßigkeit). Eben so sucht er in ihnen Verwahrungsmittel gegen eben so viele Sünden nachzuweisen. Auch auf die siebenfache Art der Opferthiere im A. T. und die Sprengung ihres Blutes werden von Einigen die Sakramente bezogen.

In Beziehung auf die Sakramente des A. T. lehrten nach dem Vorgange des Augustinus (Exposit. tituli Psalmi 73) Petrus Lomb. sent. IV, dist. 1 und Thomas, daß dieselben die Gnade nur vorgebildet, nicht aber mitgetheilt hätten. Zwar widersprachen Bonaventura und Duns Scotus dieser Meinung: Bonaventura setzt den Unterschied darein, daß die Sakramente des A. T. nicht blos als opus operatum gewirkt hätten, sondern nur wenn das opus operantis hinzugekommen wäre; Scotus aber behauptet, daß die Beschneidung blos ex opere operato gewirkt hätte, und also ein eigenthümliches Sakrament gewesen wäre. Die andern Sakramente des A. T. seyen dagegen nur improprie Sakramente gewesen, wie die Reinigungen und Opfer, weil sie allein ex opere operantis gewirkt hätten. Indeß wurde jene Meinung von Eugenius IV. auf der Kirchenversammlung zu Florenz 1439 bestätigt, welche festsetzt, daß die Sakramente des A. T. non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant, während die Sakramente des N. T. continent gratiam, et ipsam digno suscipientibus conferunt. So wurde es Lehre der katholischen Kirche, daß jene Sakramente keine wirkliche Gnadenmittel gewesen, und nur ex opere operantis gewirkt hätten.

§. 95.

Geschichte der Lehre von dem Abendmahle.

Die bei ältern Kirchenvätern vorkommenden Ausdrücke von einer Verwandlung der Elemente im Abendmahle, durch welche das Hinzukommen einer göttlichen Kraft und die dadurch bewirkte innere Veränderung ausgedrückt werden sollte, werden zuerst von Johannes Damascenus von einer substantiellen Verwandlung gedeutet (de fide orthod. IV, c. 13). Nach ihm werden durch die göttliche Allmacht Brot und Wein in Christi Leib und Blut verwandelt (μεταποιοῦνται): der Leib

ist der mit der Gottheit vereinigte Leib aus der heiligen Jungfrau, nicht als ob der aufgenommene Leib aus dem Himmel herabkäme, sondern weil Brot und Wein in den Leib und das Blut Gottes verwandelt werden. Es scheint, als ob diese Ansicht sich unter der Partei der Bilderfreunde, welche überhaupt eine abergläubische Richtung hatte, und in dem Johannes Damascenus ihren vorzüglichsten Vertheidiger fand, ausgebildet habe. Die Bilderfeinde wiesen sie zurück, und das von denselben gehaltene Concil von Constantinopel v. J. 754 erklärte, indem es die Christenbilder verwarf, das heil. Brot und Wein für das wahre Bild Christi (*τὴν ἀληθῆ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα*), welches zur Abbildung und zur Erinnerung (*εἰς τύπον καὶ ἀνάμνησιν*) den Christen dargereicht worden sey. Dieser Ansicht widersprach aber die Synode von Nicäa v. J. 787 sehr entschieden, indem sie erklärte, daß das unblutige Opfer nicht Bild (*εἰκών*) sey, sondern Leib und Blut selbst (*αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα*), und daß von den Elementen des Abendmahls der Ausdruck *ἀντίτυπα* nur vor der Weihung gebraucht werden dürfe. Diese Lehre wurde von jetzt an in der griechischen Kirche herrschend, erhielt hier aber nicht die dialektische Durchbildung, wie später die Transsubstantiationslehre in der lateinischen Kirche von den Scholastikern. Daher auch von Seiten der Protestanten oft eine Verschiedenheit in dieser Lehre zwischen den römischen Katholiken und den Griechen behauptet worden ist.

Die Unsch. Nachr. 1735. Seite 30. 149. — Gennadii (saec. XV) Patr. Const. homilia de sacram. Eucharistiae ed. Euseb. Renaudot. Paris 1709. 4.

Im Abendlande standen dieser Auffassung des Abendmahles besonders die Schriften des Augustinus entgegen, der hier so hoch angesehen war. Dennoch mochte auch hier die symbolische Ausdrucksweise bei Vielen, namentlich bei dem Volke, die Idee von einer Verwandlung der Elemente bereits hervorgebracht haben, als Paschasius Radbertus, Abt zu Corbie, die-

selbe in seiner Schrift de corpore et sanguine Domini (erste Ausg. 831, zweite Ausg. 844 Carl dem Kahlen überreicht) zuerst ausdrücklich aussprach. Er erklärte hier, daß im Abendmahle das wahre Fleisch und das wahre Blut Christi in der Gestalt des Brotes und Weines vorhanden sey, und zwar dasselbe Fleisch, welches von der Maria geboren sey, am Kreuze gelitten habe, und auferstanden sey. Eben so wie durch den heil. Geist aus der Jungfrau dieses Fleisch geschaffen sey, so werde es durch denselben heil. Geist bei der Weihung des Brotes ebenfalls hervorgebracht. Dieses Fleisch und Blut unterliege aber nicht gleich andern Speisen der Verdauung, und so dürfe man nicht daran denken, daß es wie diese zum Theil durch den Stuhlgang abgeführt werde: sondern es gehe auf eine dauernde Weise in unser Fleisch und Blut über, und nähre zugleich in uns den geistlichen Menschen. Zum Beweise dieser Ansicht berief sich Paschasius schon darauf, daß zuweilen das Sakrament sich sichtbar in der Gestalt eines Lammes, oder eines kleinen Knaben, oder mit der Farbe von Fleisch und Blut gezeigt habe.

Indeß Paschasius fand mit dieser Ansicht vom Abendmahle unter den Theologen des 9. Jahrh. noch allgemeinen Widerspruch, und diese stellten derselben die alte augustinische Auffassung entgegen, wonach Brot und Wein heilige Zeichen des Leibes und Blutes waren, in denen aber die Gläubigen zugleich eine res sacramenti, eine innere heiligende Kraft empfingen. Rabanus Maurus (Epist. ad Heribaldum) erklärt geradezu die Lehre, daß im Abendmahle das von der Maria geborene Fleisch vorhanden sey, welche neuerlich erst von Einigen verbreitet werde, für einen Irrthum; und urtheilt zugleich über die Frage, ob die Eucharistie derselben Verdauung unterliege, wie andere Speisen, zuerst, daß sie überflüssig sey, dann aber, daß der sichtbare und irdische Bestandtheil derselben in dem Körper mit den andern Speisen gleiches Schicksal habe. Ueber die Bedeutung des Abendmahls erklärt er sich de in-

stitutione clericorum I, c. 31 ganz wie Augustinus. Brot und Wein sind ihm heil. Zeichen (sacramenta) des Leibes und Blutes Christi: mit denselben ist aber eine geistige Kraft, eine virtus sacramenti, verbunden. Das Sakrament wird mit dem Munde genossen, und dient gleich andern Nahrungsmitteln zur Stärkung des Körpers, hat auch mit denselben gleiches Schicksal: durch jene geistige Kraft wird aber gleichzeitig der innere Mensch genährt und gestärkt zur Erlangung des ewigen Lebens. Auf eine ähnliche Weise erklärte sich Ratramnus darüber in der Schrift, in welcher er auf Carls des Kahlen Verlangen sein Gutachten über die radbertische Theorie abgab, de corpore et sanguine Domini, einer Schrift, welche später irrig auch dem Johannes Scotus beigelegt worden ist. Er erklärt hier geradezu die radbertische Theorie, nach welcher im Abendmahle nichts figürlich, sondern alles eigentlich aufzufassen wäre, für falsch. In dem Abendmahle gehe nicht eine körperliche, sondern eine geistliche Verwandlung vor, so daß Brot und Wein körperlich unverändert bleibe, unter der Hülle desselben aber der geistliche Leib und das geistliche Blut Christi vorhanden sey (sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus Christi spiritualisque sanguis exsistit). Dieß sey aber nicht so zu denken, als ob hier zwei verschiedene Dinge in einander existirten, sondern dasselbe Ding sey körperlich Brot und Wein, nach seiner innern geistigen Kraft aber das Geheimniß des Leibes und Blutes Christi: eben so wie das Taufwasser körperlich nichts als Wasser sey, durch das Hinzukommen des heil. Geistes aber Wasser des Lebens sey. Das Körperliche im Abendmahle sey also nur Bild und Pfand des Geistigen (figura, imago, pignus). Das was hier gesehen und genossen werde, sey vergänglich und nähre den vergänglichen Körper: das Geistige aber werde durch den Glauben empfangen, und nähre die unsterblichen Seelen. So sey also Leib und Blut Christi im Abendmahle keinesweges dasselbe, was von der Maria geboren worden sey. — Auf eben diese

Weise erklärten sich noch die meisten namhaften Theologen des 9. Jahrh., namentlich Walafrid Strabo, Christianus Druthmar, Florus Magister, und Paschasius Radbertus gesteht in seiner exposit. in Matth. lib. XII zu Matth. 26, 26 selbst ein, daß ihn Manche tadelten, weil er in die Einsetzungsworte mehr lege, als darin liege. Dagegen erklärten sich Haimo B. v. Halberstadt und Hincmar auf eine der radbertischen Theorie entsprechende Weise über das Abendmahl.

Nach und nach geschah hier wieder, was bei allen früheren Streitigkeiten in der Kirche geschehen war. Die Meinung, welche die Gegenstände der Verehrung am meisten zu verherrlichen schien, siegte über die andere ob, weil ihr das dunkle Gefühl einer rohen Frömmigkeit zu Hülfe kam, es sey besser zu viel in der Verehrung heiliger Dinge zu thun als zu wenig. Dazu kam, daß die kirchliche Ausdrucksweise, wonach das gesegnete Brot im Abendmahle Leib Christi genannt wurde, jene rohere Auffassungsweise begünstigte. Dann aber wurde dieselbe auch durch die herrschende Wundersucht empfohlen, besonders da diese fortwährend rege erhalten wurde durch die sich nicht selten wiederholende Erscheinung, daß das Brot sich wirklich in einen kleinen Knaben oder in ein Lamm oder in Fleisch verwandelte. Zwar mußte natürlich das Ansehen der augustinischen Schriften der Verbreitung jener Ansicht hinderlich seyn: indeß als nach dem Zerfalle des großen carolingischen Reichs allgemeine Barbarei eindrang, und namentlich das 10. Jahrh. hindurch alles beherrschte, da konnte auch jenes Hinderniß wenig wirken, denn es gab der Theologen wenige, welche mit den Schriften des Augustinus genau genug bekannt waren, um dessen Meinung in dieser Beziehung geltend zu machen.

So war die radbertische Theorie schon die vorherrschende, als Berengarius Scholasticus in Tours die ältere augustinische mit namentlicher Beziehung auf die Schrift des Ratramnus, welche er aber unrichtig dem Johannes Scotus bei-

legte, wieder geltend machte, und darüber seit 1050 mit dem Lanfranc, damals noch Mönch in Bec, in einen Streit verwickelt wurde. Die Theorie des Berengarius, welche er in seiner Schrift de sacra coena adv. Lanfrancum ausführlich entwickelt, war folgende: das Abendmahl besteht aus zwei Theilen, einem sichtbaren, dem Sakramente d. i. dem heil. Zeichen, und einem unsichtbaren, dem durch jenes Zeichen bezeichneten Dinge (der res sacramenti). Es geht nämlich durch die Weihung mit Brot und Wein eine innere Veränderung vor, so daß zwar die Substanz des Brotes und Weines unverändert bleibt, aber eine innere geistige Kraft zur Nährung des innern Menschen erhält, welche von dem Menschen als der wahre Leib Christi, aber nur auf eine geistige Weise, durch den Glauben empfangen wird. So empfangen also die Gläubigen mit den heiligen Zeichen des Brotes und Weines zugleich auf eine geistige und unsichtbare Weise die dadurch angedeutete Sache, den Leib und das Blut Christi, die Ungläubigen und Gottlosen dagegen blos die heil. Zeichen. Lanfranc stellte dieser Lehre die radbertische Theorie entgegen, gab derselben aber, besonders in seiner Schrift de Eucharistiae sacramento, einen noch bestimmteren Ausdruck. Nach ihm werden Brot und Wein durch die priesterliche Weihe auf eine unbegreifliche und wunderbare Art in das Wesen des Leibes und Blutes Christi verwandelt, so daß von Brot und Wein blos die äußere Gestalt und einige andere Eigenschaften bleiben (convertuntur in essentiam Domini corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus, et quibusdam aliis qualitatibus); dieß letzte deshalb, damit wir vor einer rohen und blutigen Speise nicht zurückschreckten und zugleich Gelegenheit hätten, durch den Glauben Verdienst zu erwerben. — Berengarius Lehre wurde auf Betreiben Lanfrancs zwar 1050 in Rom und in Vercelli verdammt: da aber der damals schon das Papstthum beherrschende Hildebrand, nachmals Gregor VII, auf Seite des Berengarius war, und ganz die Ansicht desselben vom Abendmahle theilte,

so wurden jene Urtheile nicht sogleich entscheidend. Auf einer Synode zu Tours 1054 ließ Hildebrand als päpstlicher Legat den Berengarius für rechtgläubig erklären: auf einer Synode zu Rom 1059 drang aber die Gegenpartei durch, an deren Spitze der Cardinal Humbert stand, und Berengarius mußte seine Meinung als ketzerisch verfluchen und die entgegengesetzte in einer ihm vorgeschriebenen Formel bekennen, in welcher, um alle Möglichkeit, die Worte auf einen geistigen Genuß zu beziehen, abzuschneiden, die rohen Ausdrücke gebraucht wurden, daß der Leib Christi im Abendmahle auf eine sinnliche Weise von den Händen der Priester betastet, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmet werde (sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri). Später versuchte Gregorius VII als Papst noch einmal auf einer Synode in Rom 1078 die Rechtgläubigkeit des Berengarius wiederherzustellen, indem er denselben nur bekennen ließ, daß im Abendmahle nach der Weihe das Brot wirklich Leib Christi sey und der Wein Blut Christi: indeß die Gegenpartei ruhete nicht eher, bis selbst dieser mächtige Papst nachgab, und auf einer zweiten Synode zu Rom 1079 den Berangarius eine substantielle Verwandlung bekennen ließ.

Durch diesen Ausgang der berengarianischen Streitigkeit erhielt die Verwandlungstheorie in der Abendmahlslehre allerdings das kirchliche Uebergewicht, wurde aber dennoch keinesweges allgemein in der Kirche. Die Lehre des Berengarius galt allerdings für verwerflich: aber Viele schoben dem Berengarius eine ganz andere Lehre unter, nämlich die, daß er Brot und Wein im Abendmahle nicht habe Leib und Blut Christi genannt wissen wollen, während sie selbst im Wesentlichen die ächte Lehre des Berengarius festhielten. So stimmen zwei sehr hochgeachtete Mystiker des 12. Jahrh., Bernhard v. Clairvaux und Rupert v. Deutz, im Wesentlichen mit der Abendmahlslehre des Berengarius überein, wie denn über-

haupt die crasse Verwandlungstheorie die Mystiker nicht ansprechen konnte, da durch dieselbe das Abendmahl seinen mystischen Charakter, den mystischen, durch den Glauben vermittelten Genuß, verlor und in ein bloßes Mirakel verwandelt wurde. Bernhard erklärt: wie alle Sacramente dazu eingesetzt seyen, um durch ein sichtbares Zeichen eine unsichtbare Gnade zu gewähren, so sey dieß auch mit dem Abendmahle der Fall; und in einer andern Stelle sagt er ausdrücklich, daß uns im Abendmahle Christi Fleisch, aber auf eine geistliche Weise, dargeboten würde (spiritualiter, non carnaliter, exhibetur). Rupert v. Deutz sagt, daß, wie überhaupt der heilige Geist die Substanzen nicht zerstöre, durch welche er wirke, sondern ihnen eine innere neue Kraft zulege: wie derselbe die menschliche Natur nicht zerstört habe, als er sie mit dem Logos zu einer Person verbunden habe; so werden auch Brot und Wein im Abendmahle nicht zerstört, indem sie mit dem Leibe und Blute Christi zu einer Einheit verbunden würden. Leib und Blut Christi würden blos durch den Glauben empfangen: derjenige, welcher keinen Glauben habe, empfange im Abendmahle weiter nichts als Brot und Wein.

Den Scholastikern sagte dagegen jene Verwandlungslehre weit mehr zu: denn diese ließ sich auf feste und deutliche Begriffe bringen, was bei der mystischen Lehre von einem geistigen Genusse durch den Glauben nicht leicht zu erreichen war. So waren also alle Scholastiker der Verwandlungslehre zugethan, obgleich noch Wilhelm Occam gestand, daß dieselbe nicht ausdrücklich in der heil. Schrift gelehrt werde, daß sie aber nach der Meinung Vieler den heiligen Vätern von Gott geoffenbart sey. Unter dem Volke gewann dieselbe durch das sich von Zeit zu Zeit erneuende Wunder, daß Fleisch und Blut in natürlicher Gestalt sichtbar wurden, völlige Allgemeinheit. Durch die Scholastiker erhielt sie eine noch genauere Fassung, und insbesondere auch die eigenthümlichen Ausdrücke transsubstantiare und transsubstantiatio, welche bei Hildebert Erzb. v.

Tours zuerst vorkommen. Eben so wurde durch dieselben festgestellt, daß unter jeder Gestalt des Abendmahles der ganze Christus gegenwärtig sey. Nicht selten war das Dogma so roh aufgefaßt, als ob sich die Hostie durch die Weihe nur in eben so viel Fleisch Christi verwandele, als ihrem äußern Umfange gleich sey. Daher seyen auch die Wundererzählungen zu erklären, nach denen sich die Hostie als ein einzelnes Körperglied, z. B. als ein Finger, dargestellt habe (s. Syn. Atrebatensis ann. 1025. Alex. Hales. in sentent. P. IV Qu. 53). Daher stellte auch Berengarius den Gegensatz seiner und der lanfrankischen Meinung so dar, daß nach dieser die Hostie in ein Stückchen Fleisch (portiunculam carnis), nach seiner Lehre aber in den ganzen Christus verwandelt werde. Indeß wurde schon von Vielen die Rohheit jener Auffassung gefühlt, wie denn auch den Sagen von Verwandlungen der Hostie in ein Lamm oder in einen kleinen Knaben die Idee zum Grunde liegt, daß in derselben der ganze Christus gegenwärtig sey. Durch die Scholastiker wurde nun dies ausdrücklich ausgesprochen.

Innocenz III gab dieser Lehre auf dem 4. allgemeinen Lateranconcil v. J. 1215 Cap. I die erste allgemeine kirchliche Bestätigung. Es heißt hier, daß Christi Leib und Blut unter den Gestalten des Brotes und Weines wahrhaft enthalten sey, indem das Brot in den Leib und der Wein in das Blut durch die göttliche Allmacht transsubstantiirt seyen (Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina).

Dennoch blieben auch nachher manche Verschiedenheiten der Ansicht über die Art der Verwandlung. Manche Scholastiker meinten, daß die Substanz des Brotes und Weines bleibe und mit derselben an Einem Orte die Substanz des Leibes und Blutes Christi sey, oder daß wenigstens ein Theil jener Substanz zurückbleibe. Um das J. 1300 schlug der Dominicaner

Johannes Parisiensis folgende Theorie vor: die Substanz des Brotes und Weines bleibe mit ihren Eigenschaften, aber nicht in ihrem eigenthümlichen Daseyn (non in proprio supposito), sondern vereinigt mit dem Daseyn Christi, so daß im Abendmahle ein Subject in zwei Naturen vorhanden ist. Diese Theorie hatte in Paris unter den Theologen zwar manche Anhänger, indeß war sie doch der herrschenden Transsubstantiationslehre so entgegen, daß sie sich nicht halten konnte. Schon Petrus Lombardus hatte die lanfrankische Bestimmung angenommen, daß vom Brote und Weine blos die Gestalten zurückblieben: und so wurde die Lehre nachher so gefaßt, daß die Substanz des Brotes und Weines aufhöre zu seyn, und die Substanz des Leibes und Blutes Christi an ihre Stelle trete, so daß von jener nur accidentia sine subjecto zurückblieben. Auch das untersuchten die Scholastiker, wo die Substanz des Brotes und Weines bleibe. Manche sagten, daß sie in die Elemente (in praejacentem materiam) zersetzt, manche, daß sie in Nichts verwandelt würde, ohne daß es darüber zur Entscheidung kam.

Andere Fragen bezogen sich auf die Dauer der Verwandlung. Robert Pulleyn beschränkte dieselbe auf den sakramentlichen Gebrauch, und lehrte, daß nur das Brot, was im Abendmahle genossen werde, Leib Christi sey. Diese Meinung fand zwar keinen Beifall; aber Petrus Lombardus nahm doch noch an, daß wenn ein Thier eine Hostie fräße, dasselbe den Leib Christi nicht empfinge. Eben so lehrte Innocentius III, daß wenn eine Maus das Sakrament fräße, oder das Feuer dasselbe verzehre, dasselbe auf eine eben so wunderbare Weise, wie es aus Brot Leib Christi geworden sey, eine neue Verwandlung erfahre. Es werde zwar nicht wieder Brot, aber es werde an seiner Stelle etwas anderes auf wunderbare Weise geschaffen, oder die Accidentien allein ohne Subject würden verzehrt. Indeß fanden doch andere Scholastiker diese Meinung bedenklich, weil sie die Wirklichkeit der Transsubstantiation in

Zweifel zu stellen schien. Alexander v. Hales behauptete deshalb, daß auch eine Maus, die die geweihete Hostie fräße, den Leib Christi empfinge; und obgleich Bonaventura diese Meinung für sehr anstößig hielt, so wurde dieselbe doch von Thomas und nach demselben allgemein in der Kirche angenommen.

Eine natürliche Folge dieser gesteigerten Ansicht von dem Abendmahle war, daß man jetzt sehr sorgfältig alle Profanation desselben zu verhindern suchte. Daher wurde zuerst im 12. Jahrh. die Kindercommunion abgeschafft. Bis dahin war gleich nach der Taufe den Kindern auch das Abendmahl eingeflößt, weil man nach Augustinus in Joh. 6, 54 eine unbedingte Nothwendigkeit des Abendmahles zur Seligkeit fand. Bei diesen Kindercommunionen wurde aber natürlich von dem geweiheten Brote und Weine manches verschüttet, und dadurch fühlte man sich zu einer Aenderung gedrungen. Man beruhigte sich jetzt mit einer Stelle des Fulgentius B. v. Ruspe, die man für eine Stelle des Augustinus hielt, nach welcher ein jeder schon in der Taufe, insofern er ein Glied Christi werde, auch des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werde, und demnach der Seligkeit nicht verlustig gehe, wenn er auch vor seinem Tode das Abendmahl nicht empfangen habe. Daher fing man nun an, den Kindern nicht mehr die Communion zu reichen. Um bei dem Volke nicht anzustoßen, welches an die Kindercommunion gewöhnt war, fingen einige Priester an, den Kindern ungeweihete Hostien und ungeweiheten Wein zu reichen. Dieß wurde aber bald untersagt und so hörte die Kindercommunion ganz auf.

Gleichzeitig begann auch hin und wieder aus demselben Grunde den Layen der Abendmahlskelch entzogen zu werden, und diese Entziehung wurde im 13. Jahrh. in der Kirche allgemein. Die Profanation des geweiheten Weines war damals um so leichter, da die Männer Bärte trugen, in denen bei dem Trinken leicht Tropfen hängen blieben. Dazu kam,

daß man bei der Abendmahlsfeier immer nur Einen Kelch brauchte, der also bei einer zahlreichen Communion sehr groß seyn mußte, dadurch aber die Gefahr des Verschüttens vermehrte. Schon seit dem 9. Jahrh. hatte man deshalb häufig eine Röhre (fistula) gebraucht, und durch dieselbe die Communicanten trinken lassen. Nachher seit dem Ende des 11. Jahrh. fing man auch hin und wieder an, das Brot in den Wein einzutauchen, und mit einem Löffel den Communicanten darzureichen. Diese letzte Sitte wurde aber, insbesondere von dem Papste Paschalis II. 1110 untersagt, weil der Einsetzung gemäß Brot und Wein jedes besonders dargereicht werden müsse. Indeß erhoben sich im 12. Jahrh. schon einige Stimmen, daß den Layen der Kelch ganz entzogen werden könne, weil in jeder Gestalt des Abendmahls der ganze Christus gegenwärtig sey. Es fing dieß zuerst bei den Kranken an, bei denen die Gefahr der Verschüttung des Weines besonders groß war, und geschah dann hin und wieder auch bei Gesunden. Allgemeiner wurde indeß diese Sitte im 12. Jahrh. noch nicht: vielmehr setzen alle Schriftsteller dieses Jahrh., auch Petrus Lombardus und Gratianus, es als allgemeinen kirchlichen Gebrauch voraus, daß den Layen beide Gestalten gereicht würden. Indeß wurde es durch die Krankencommunionen immer häufiger, daß die Communicanten nur das geweihete Brot empfingen, und Alexander v. Hales um 1230 ist der erste Scholastiker, welcher von der Kelchentziehung als von etwas in der Kirche schon sehr Gewöhnlichem redet. Er vertheidigt die Zulässigkeit derselben damit, daß Leib und Blut unzertrennlich mit einander verbunden seyen, in der Hostie also auch das Blut enthalten sey, und erzählt zum Beweise einen Fall, wo, um Ungläubige davon zu überzeugen, bei der Brechung der Hostie aus derselben Blut ausgeflossen sey. Dennoch giebt er zu, daß das Empfangen des Abendmahles unter beiden Gestalten vollständiger, wirksamer und verdienstlicher sey, obgleich die Kirche sehr bedeutende Ursachen habe, dasselbe nur unter einer Gestalt

austheilen zu lassen, nämlich um die Gefahr der Profanation zu vermeiden. — Gleichzeitig erklärte sich noch Albertus d. G. gegen die Kelchentziehung. Er erkannte zwar an, daß auch in dem Leibe Christi Blut sey, aber dieß sey darin ex unione naturali, nicht ex virtute sacramentali: nicht so daß es zugleich durch ein heiliges Zeichen angedeutet und mitgetheilt werde. Indeß gleich nachher vertheidigten Thomas und Bonaventura die Sitte, daß den Layen der Kelch nicht gereicht werde, und befestigten diese dadurch in der Kirche für immer. Thomas lehrte, daß allerdings in dem geweiheten Brote ex vi sacramenti, auf sakramentliche Weise, nur der Leib Christi wäre, aber ex naturali concomitantia, oder ex concomitantia reali, wegen der natürlichen Begleitung (so sagte er statt ex unione naturali) auch das Blut Christi. So sey unter jeder der beiden Gestalten der ganze Christus, aber unter jeder auf eine andere Weise. Zur Vollständigkeit des Sakraments gehöre allerdings, daß beide Gestalten da seyen: dazu reiche aber hin, daß beides consecrirt und von dem Priester genossen werde. Der Gläubigen Pflicht sey es, alle Profanation sorgfältig zu verhindern, und daher sey es völlig angemessen, daß in manchen Kirchen der Kelch den Layen nicht gereicht werde. Da Bonaventura sich auf eine gleiche Weise aussprach, so waren von jetzt an Dominicaner und Franciscaner für die communio sub una specie, und durch diese mächtigen Orden wurde dieselbe bald in der Kirche allgemein. Um das Volk an den Kelchraub zu gewöhnen, reichte man zuerst demselben ungeweiheten Wein, oder goß zu wenigen Tropfen geweiheten Weines ungeweiheten hinzu, bis man dasselbe unumwunden von dem Kelche zurückweisen konnte. Insbesondere diente dazu das jetzt häufig vorkommende Wunder, daß aus der geweiheten Hostie Blut ausströmte, und so der sichtbare Beweis gegeben wurde, wie mit derselben auch das Blut Christi empfangen würde. Die erste allgemeine kirchliche Bestätigung erhielt diese Kelchentziehung von der Synode in Kostnitz 1415,

nachdem Jacob von Misa zu Prag wieder angefangen hatte, den Kelch auch den Layen zu ertheilen.

Eine andere Folge der gesteigerten Ansicht vom Abendmahle war, daß man anfing, in dem geweiheten Brote und Weine den gegenwärtigen Christus anzubeten. Seit dem Anfange des 13. Jahrh. wurde während der Abendmahlsfeier gleich nach der Weihung durch Klingeln das Zeichen zur Anbetung gegeben, ebenso auch, wenn das Sakrament zu Kranken gebracht wurde, den Vorübergehenden zur Pflicht gemacht vor demselben niederzufallen. In der 2. Hälfte des 13. Jahrh. entstand in Lüttich das Fronleichnamsfest (festum corporis Christi) allein zur Verehrung der geweiheten Hostie, und die Feier desselben wurde zuerst von Urbanus IV 1264, dann von Clemens V auf der Synode zu Vienne 1311 für die ganze Kirche verordnet.

Bei allen diesen Entwickelungen wurde die andere schon in der vorigen Periode entstandene Vorstellung festgehalten, daß das Abendmahl ein Opfer sey, wodurch das Opfer Christi erneuert werde, und welches den damit verbundenen Fürbitten für Lebende und Todte eine besondere Kraft gebe. Als eine Folge dieser Vorstellung entwickelten sich im 9. Jahrh. die Privatmessen, d. i. solche Messen, bei denen allein der celebrirende Priester communicirt. Die alte Sitte, daß alle anwesende getaufte Christen communicirten, hatte schon lange aufgehört, seitdem das Abendmahl die Gestalt eines mysterii tremendi angenommen hatte. Indeß die abergläubischen Vorstellungen von der Wirksamkeit des Abendmahlsopfers führten natürlich den Wunsch herbei, dasselbe so oft als möglich begehen zu lassen, namentlich zur Erleichterung der im Fegfeuer leidenden Seelen (Seelmessen). Da es nun dabei gar nicht darauf ankam, von wem das Abendmahl genossen würde, sondern nur darauf, daß der opfernde Priester in den Abendmahlsgebeten die Bitten vortrug, welche die Gläubigen Gott besonders empfohlen haben wollten; so fing man schon im 9. Jahrh.

an Messen halten zu lassen, in welchen der Priester allein communicirte. Die erste Erwähnung solcher missae privatae findet sich bei Walafrid Strabo de rebus eccles. c. 22, der sie zwar nicht ganz verwirft, aber doch erklärt, daß nur das eine rechte und vollständige Messe (Missa legitima) sey, an welcher auch alle Communicanten theilnehmen. Von dieser Zeit an wurden die Privatmessen bald gewöhnlich in der Kirche: um so seltener pflegten nun aber auch die Layen zu communiciren. Innocentius III mußte sich begnügen, 1215 im Conc. Later. IV can. 21 es den Gläubigen zur Pflicht zu machen, wenigstens einmal im Jahre um Ostern zu beichten und zu communiciren.

§. 96.

Von dem Sakramente der Buße und dem Ablasse.

Schon seit Augustinus und Leo d. G. war es in der abendländischen Kirche Grundsatz geworden, daß Todsünden durch Kirchenbuße gesühnt werden müßten, und daher sollten sie, wenn sie geheim wären, dem Priester insgeheim bekannt werden, damit dieser die Art der Buße auflege und zur Vergebung der Sünden bei Gott Fürbitte einlege. Dabei legte man dem Priester nicht eine Lossprechungsgewalt, die Macht Sünde zu vergeben bei, sondern suchte blos die Intercession desselben bei Gott nach. Dem entsprechen auch die Formeln, welche bis ins 13. Jahrh. bei der Beichte gebraucht wurden. Der Beichtende bat den Priester, daß er für ihn und seine Sünden bei Gott Fürbitte einlege, und der Priester gewährte ihm die Wiederaufnahme in die Kirche nur durch ein solches Fürbittengebet: Misereatur tui omnipotens Deus, et dimittat tibi omnia peccata etc. Die Scholastiker, zuerst Hildebert v. Tours, rechneten zur Buße drei Stücke: contritio cordis, confessio oris et satisfactio operis (welche letzte entweder durch gute Werke von dem Sünder geleistet werden mußte, oder von

Gott durch Strafen genommen wurde. Anselmus Cur Deus homo I, 14: aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit). Aber im 12. Jahrh. war noch die Mehrzahl der Meinung, daß die confessio oris nicht unumgängliche Bedingung der Sündenvergebung, obgleich sehr heilsam und nützlich sey. Dafür entschieden sich auch die beiden einflußreichsten Lehrer dieser Zeit, Gratianus und Lombardus. Gratianus P. II Causa 33 Qu. 3 Dist. 1 erläutert die Sündenvergebung durch Vergleichung mit der Heilung des Aussätzigen durch Jesum Matth. 8, 2. Indem Christus zuerst denselben geheilt, und ihn dann angewiesen habe sich dem Priester zu zeigen, habe er zu erkennen gegeben, daß die Vergebung der Sünde nicht durch das Urtheil des Priesters, sondern durch die göttliche Gnade stattfinde. Die Darstellung des Aussätzigen vor dem Priester entspreche der confessio, die Darbringung des gesetzlichen Opfers der satisfactio: aber ehe beides geschehen sey, habe der Aussätzige allein per contritionem cordis Reinigung von dem Aussatze gewonnen. Daraus folge also, daß die confessio nicht Bedingung der Sündenvergebung sey, daß also auch ohne Beichte an den Priester Sündenvergebung stattfinden könne. Eben so äußert sich Petrus Lombardus. Er entscheidet: man müsse vor allem Gott seine Sünden bekennen, und dann dem Priester, wenn Gelegenheit dazu da sey: der Priester habe nicht die Gewalt selbst zu lösen und zu binden, sondern zu erklären, daß gewisse Menschen gelöst oder gebunden seyen. Danach hatte also das Bekenntniß der Sünden an den Priester die Zwecke, selbst eine demüthigende Bußübung zu seyn, von dem Priester Anweisung zur Genugthuung nebst zweckmäßigen Ermahnungen zu erhalten, und denselben zur Fürbitte für den Sünder zu veranlassen. Da in allem diesen Nichts lag, was zu leisten die priesterliche Würde unumgänglich nothwendig war; so nahm man keinen Anstand, in den Fällen, wo kein Priester vorhanden war, auch Layen zu beichten.

Indeß machte sich schon im 12. Jahrh. eine andere Theorie geltend, besonders unterstützt durch die erst neuerdings dem Augustinus untergeschobene Schrift de vera et falsa poenitentia. In dieser wurde nämlich behauptet, daß den Priestern die Gewalt zu lösen von Gott verliehen sey: daß Gott denen vergebe, denen die Priester vergeben; daß daher die einem Layen geleistete Beichte weniger wirksam sey, als die einem Priester abgelegte, obgleich die göttliche Barmherzigkeit auch da sich des Gerechten erbarme. Dann wurde hier die Theorie aufgestellt, daß die Todsünden durch die Beichte in läßliche Sünden verwandelt würden (fit per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione, seu mortale). Nämlich da durch jede Todsünde eigentlich der ewige Tod, die Verdammniß verwirkt sey, werde durch die Beichte und die Lossprechung des Priesters diese ewige Strafe in eine zeitliche verwandelt, die nun entweder durch gute Werke abgebüßt werden könne, oder, wenn dieß versäumt werde, nach dem Tode im Fegefeuer abgebüßt werden müsse. Die Beichte sey aber das einzige Mittel, von Todsünden auf diese Weise gereinigt zu werden.

Nachdem darauf Innocenz III auf dem 4. Lateranconcil 1215 can. 21 allen Gläubigen es bei Strafe der Excommunication zur Religionspflicht gemacht hatte, jährlich wenigstens einmal um Ostern ihrem Pfarrer zu beichten; so wurde dadurch die Ansicht verstärkt, daß es wesentlich sey, daß die Beichte nicht bei Layen, sondern bei Geistlichen abgelegt werde, weil nur diese Lossprechung von den Sünden gewähren könnten. Die Annahme Lombards, daß der Priester blos erklären könne, daß ein Mensch gebunden oder gelöst sey, wurde bald verworfen, und Richard v. St. Victor erklärte dieselbe schon für albern und verwerflich. Richard behauptete dagegen (tract. de potestate ligandi et solvendi c. 12), daß die Priester die Gewalt hätten die Sünden zu erlassen in Beziehung auf die Strafe; die Befreiung von der Schuld gewähre aber allein Gott durch die eingegossene Gnade. Indeß diese Bestimmung

genügte bald auch nicht mehr: man lehrte vielmehr nicht lange nachher, daß der Priester auch von der Schuld absolvire, und Thomas war es, welcher diese Theorie völlig ausführte und vollendete. Er lehrte, daß die Kraft der Schlüssel (virtus clavium) eben so zur Erlassung der Schuld wirke, wie das Taufwasser. Eben wie das Taufwasser nicht als erste Ursach (principale agens), sondern als Werkzeug (instrumentum) die Erlassung der Schuld wirke, so auch die Kraft der Schlüssel. So sey es also Gott, der an sich die Schuld erlasse, aber als sein Werkzeug und durch seine Kraft handele der Priester in der Beichte, wie das Taufwasser in der Taufe, indem er nicht unmittelbar die Vergebung der Sünde und die Gnade ertheile, aber die Ertheilung derselben vermittele. Das Geschäft der Priester bei der Beichte ist also, ut significent divinam operationem ad remissionem culpae praesentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur. Die Erlassung der ewigen Strafe ist dann eine natürliche Folge der Erlassung der Schuld. Zugleich wird auch ein Theil der zeitlichen Strafe, die noch zurückbleibt, durch die Schlüsselgewalt erlassen. Aber nicht die ganze zeitliche Strafe, wie in der Taufe; denn durch die Taufe wird der Mensch zu einem neuen Menschen und so werden alle Flecken von ihm abgewaschen: durch die Buße findet aber keine Umwandlung und Wiedergeburt, sondern nur eine Heilung statt. Dieser Theorie gemäß änderte sich nun auch die forma absolvendi deprecatoria in die indicativa: Ego absolvo te etc., und als diese Aenderung anfangs von Manchen gemisbilligt wurde, schrieb Thomas zu deren Rechtfertigung eine eigene kleine Schrift de forma absolutionis. Da ferner eine solche Absolution nur der Priester gewähren konnte, so mußten die Beichten an Layen allmählig von selbst wegfallen. Albertus M. erklärte eine solche Beichte zwar noch für confessio sacramentalis, Thomas nur für quodammodo sacramentalis, indem der Mangel des Priesters durch den höchsten Priester, Christum, ersetzt werde;

Duns Scotus läugnete aber, daß sie überhaupt Sakrament sey, und rieth dieselbe ab. — Dabei wurde allgemein angenommen, daß an sich die Beichte nur nothwendig sey, um die Vergebung von Todsünden zu erlangen, da zur Tilgung der läßlichen Sünden schon das tägliche Gebet der Gläubigen genüge. Thomas nimmt indeß an, daß durch das von Innocenz III erlassene Kirchengesetz alle Gläubige ohne Ausnahme zu einer jährlichen Beichte verpflichtet seyen, und daß daher, wer alsdann keine Todsünden zu beichten habe, läßliche Sünden beichten müsse. Duns Scotus läugnet dagegen, daß, wer blos läßliche Sünden auf sich habe, gezwungen sey, diese zu beichten.

An diese Entwickelung der Lehre von der Beichte schloß sich die Entwickelung des Ablasses (indulgentia) an. Die alten Pönitenzen bestanden in einer längern oder kürzern Pönitenzzeit, während welcher der Pönitent an einem besondern Stande in der Kirche sich aufhalten mußte und zu häufigem Beten und Fasten genöthigt war. Von den Bischöfen hing es ab, nach der Beschaffenheit und dem Benehmen der Pönitenten diese Pönitenzzeit abzukürzen. Gegen das Ende des 9. Jahrh. fing nun aber die Kirche an zuzulassen, daß diese Pönitenzen mit bequemern Leistungen vertauscht wurden, so daß für eine gewisse Anzahl Bußtage entweder gewisse Gebete aufgelegt wurden, oder eine gewisse Summe Geldes, die den Armen oder der Kirche zu entrichten war. Dabei ging man nämlich davon aus, daß das Almosen als ein gutes Werk zu betrachten sey; hin und wieder wurde auch durch das Geld eine stellvertretende Büßung erkauft. Eine andere Art von Erleichterungen, die man den Büßenden gewährte, waren die Indulgenzen, welche seit dem Anfange des 11. Jahrh. zum Vorschein kamen. Es waren dieß auch Erlassungen eines Theils der aufgelegten Bußzeit, aber nicht mehr wie früher Einzelnen mit Berücksichtigung ihrer eigenthümlichen Verhältnisse verliehen, sondern an ein gewisses äußeres Werk geknüpft,

und allen Pönitenten ohne Unterschied bewilligt, die dasselbe verrichten würden. Namentlich wurden solche Indulgenzen bei der Einweihung von Kirchen denen gewährt, die dabei zugegen waren und einen Beitrag zu den Kosten derselben gaben.

Eine ganz neue Art von Abläßen kam aber seit dem Anfange der Kreuzzüge in Uebung, obgleich einzelne Fälle derselben sich schon vorher nachweisen lassen: die allgemeinen Abläße, indulgentiae plenariae. Die Päpste verhießen nämlich denjenigen, welche das Kreuz nähmen und zur Eroberung des heil. Landes thätig wären, die Erlassung aller Kirchenstrafen, versprachen aber auch zugleich mit dürren Worten die Vergebung aller Sünden. Dieses Versprechen konnte von dem Volke nur buchstäblich aufgefaßt werden, und richtete daher sehr traurige Folgen für die Sittlichkeit an. Die Theologen konnten dagegen diese Erlassung nicht für eine Erlassung der Schuld halten, welche blos durch Buße und Beichte erhalten werden konnte, sondern nur für eine Erlassung der Strafe, d. i. der zeitlichen Strafe, welche immer noch nach der Erlassung der Schuld zu erleiden war, und theils durch die von der Kirche aufgelegte Pönitenz theils durch andere von Gott verhängte Strafen sowohl in diesem Leben als im Fegfeuer abzumachen war. Die Theologen des 12. Jahrh. schwankten noch sehr darüber, inwiefern durch den Ablaß auch diese Straferlassung gewährt werde: die Mehrzahl hielt dafür, daß die Kirche durch den Ablaß die Versicherung ertheile, für den Erlaß der Strafe zu beten. — Im 13. Jahrh. nahmen die Ertheilungen des allgemeinen Ablasses nicht nur sehr überhand, indem die Kreuzzüge theils sehr vervielfältigt, theils auch für Geldbeiträge zu denselben allgemeine Abläße ertheilt wurden, und endlich auch einzelne Mönchsorden dergleichen auszubieten anfingen, wozu denn seit 1300 auch der Ablaß des Jubeljahrs kam: sondern die Theologen des 13. Jahrh. gaben auch jetzt diesen Ablaßverleihungen eine dogmatische Begründung, durch welche zugleich die größte Willkür derselben gerechtfertigt wurde.

Alexander von Hales und Albertus d. G. erfanden nämlich die Lehre von dem thesaurus supererogationis perfectorum, und Thomas Aquinas vollendete diese Theorie. Nach derselben bilden die Verdienste Christi, und so auch diejenigen guten Werke der Heiligen, welche dieselben zu ihrer eigenen Seligkeit nicht beburften (merita supererogationis), einen geistlichen Schatz der Kirche, aus welchem die Vorsteher der Kirche, namentlich der Papst, allen denen Gliedern der Kirche, die dessen bedürfen, mittheilen können. Thomas begründete diese Theorie durch die Hinweisung auf die Einheit des mystischen Körpers Christi, oder der Kirche, vermöge welcher der Mangel des einen Gliedes durch den Ueberfluß des andern ergänzt werden könne. Die überflüssigen Verdienste Christi und der Heiligen seyen so groß, daß sie bei weitem alle die Strafen, welche von den übrigen Christen getragen werden müßten, überträfen. Da nun die Heiligen ihre überflüssig guten Werke nicht für gewisse Personen, sondern für die Kirche gethan hätten; so stehe es den Kirchenvorstehern zu, dieselben wem sie wollten, und unter welcher Bedingung sie wollten, beizulegen. Sonach sey also um einen Ablaß zu gewinnen zuerst nöthig, die Todsünden zu beichten, damit dieselben durch die priesterliche Absolution in Erlaßsünden verwandelt würden: die zeitlichen Strafen, die dann dem Sünder noch zu tragen übrigblieben, mögten sie als Pönitenzen von dem Priester auferlegt seyn oder nicht, würden durch den Ablaß hinweggenommen. Und zwar erstrecke sich diese Gewalt der Kirche nicht blos auf die Lebenden, sondern der Ablaß könne auch den Seelen im Fegfeuer ertheilt werden, und es könne denselben die zeitliche Strafe, die sie noch im Fegfeuer abzubüßen hätten, erlassen, und sie somit von dem Fegfeuer befreit werden. — Diese Theorie, welche unter den Päpsten zuerst Clemens VI in seiner Jubiläumsbulle v. J. 1343 aussprach und welche von da an allgemeine Geltung erhielt, nach welcher es ganz von der Willkür des Papstes abhing, an welche Bedingungen er die

Erwerbung eines Ablasses knüpfen wollte, bewirkte es vornehmlich, daß in den folgenden Jahrhunderten die allgemeinen Ablässe so häufig geradezu für Geld verkauft wurden, und sich so vervielfältigten, daß ihre Erwerbung gar keine Schwierigkeit mehr hatte.

§. 97.

Von der Verehrung der Heiligen und insbesondere der Maria.

Die Verehrung der Heiligen, welche seit dem 4. Jahrh. ihren Ursprung genommen hatte, erhielt besonders dadurch, daß sie sich bald an sinnliche Dinge, an Reliquien und Bilder anknüpfte, einen übertriebenen abergläubischen Charakter. Jene Verehrung ging zuerst aus der Meinung hervor, daß die Fürbitten der Heiligen bei Gott eine besondere Kraft hätten. Man suchte diese Fürbitte nun besonders vor den Bildern und Reliquien der Heiligen nach, gleich als ob man dort von den Heiligen eher vernommen und erhört würde. Man glaubte zu bemerken, daß gerade dort durch Vermittlung der Heiligen vorzüglich Wunderkräfte wirksam seyen, und so erhielten diese Dinge in dem Wahnglauben des Volks den Schein, als ob sie übernatürliche Zauberkräfte in sich verschlössen, und man fing an, einzelne Reliquien und Bilder als besonders wunderthätig auszuzeichnen. Die Kirchenlehre führte zwar alle diese Erscheinungen auf die Fürbitte der Heiligen zurück: aber sie sprach es nie aus, daß diese Fürbitten, als endlichen Geschöpfen angehörend, die unendliche Weisheit Gottes nicht unbedingt bestimmen könnten. Daher bildete sich wenigstens stillschweigend die Voraussetzung aus, als ob die Bitten der Heiligen eine zwingende Kraft über den göttlichen Willen ausübten, und so erschienen die Heiligen, welche durch ihre Bitten die Allmacht lenkten, mindestens in den Augen des Volks selbst so gut als

allmächtig. Da sie nun mit dieser Macht noch besondere Liebe zu dem Menschengeschlechte, dem sie angehört hatten, und eine menschliche Nachsicht gegen die Schwächen, die sie einst selbst getragen, vereinigten; so war es natürlich, daß man sich mit allen seinen Anliegen lieber zunächst an einen Heiligen, als an Gott selbst wendete, und so wurden die Heiligen in der That neue Mittler zwischen Gott und Menschen, welche als solche öfter und mehr berücksichtigt wurden als Christus. Je allgemeiner die Bitten der Gläubigen an die Heiligen gerichtet wurden, desto mehr wurde im Volke unbedingt angenommen, daß dieselben auch diese Bitten vernähmen. Unter den Scholastikern wird die Frage, an animae Sanctorum preces supplicantium audiant, oft behandelt: aber nur Hugo v. St. Victor (de Sacram. l. II. P. XVI, c. II) wiederholte die Zweifel des Augustinus dagegen, und wollte diese Frage als unerheblich unentschieden gelassen wissen. Er bemerkte nämlich wie Augustinus, daß die Heiligen ganz unabhängig von unseren Anrufungen ununterbrochen für uns beteten, daß aber Gott unsere Wünsche vernehme und also die Fürbitten der Heiligen in Beziehung auf dieselben erhören könne, wenn auch die Heiligen nichts von unseren Anrufungen vernähmen. Indeß die andern Scholastiker nahmen als gewiß an, daß die Heiligen unsere Bitten, die an sie gerichtet würden, hörten. Thomas (Summ. P. III. Qu. 72. Art. 1) argumentirt so: zur vollkommenen Seligkeit gehöre, daß der Mensch nichts unordentlich (inordinate) wolle, und daß er habe, was er wolle. Jeder wolle aber mit Recht erkennen, was sich auf ihn beziehe. So also müßten auch die Heiligen erkennen, was sich auf sie beziehe, also auch die an sie gerichteten Bitten. Die Heiligen sähen nun von den andern Dingen so viel, als zu ihrer Glückseligkeit nothwendig sey, im göttlichen Wesen (in essentia divina), folglich auch die an sie gerichteten Bitten. Auf diese Weise glaubte Thomas den Heiligen jene Erkenntniß zuschreiben zu können, ohne ihnen Allwissenheit beizulegen. Unmittelbar erkennt allein Gott ver-

möge seiner Allwissenheit die an die Heiligen gerichteten Bitten. Alles dasjenige von seiner Erkenntniß des Alls, was den Heiligen zu ihrer Seligkeit nothwendig ist, läßt er aber ihnen zufließen: sie erkennen es allein durch ihn und in ihm, und so auch die an sie gerichteten Bitten.

In der griechischen Kirche hatte sich schon früh die Verehrung der Heiligen an die Verehrung ihrer Bilder geknüpft, und eben deshalb eine sehr ausschweifende abergläubische Gestalt angenommen, während in einem großen Theile der abendländischen Kirche die Bilder nur als Erinnerungszeichen und Zierrath der Kirchen, wofür sie noch Gregor d. G. ausdrücklich erklärt, betrachtet wurden. Leo der Isaurier suchte seit 726 diesen Bilderdienst als Götzendienst wegzuschaffen, und veranlaßte dadurch die langwierigen Bilderstreitigkeiten, in denen endlich unter der Kaiserin Theodora die Bilder obsiegten, obgleich gerade die Verehrung derselben durch die Hitze des Streites bis zu den größten Abgeschmacktheiten gesteigert war, so daß man Bilder zu Taufpathen wählte, Farbe von denselben abkratzte und unter den Abendmahlswein mischte, und also dieselben ganz als Zaubermittel behandelte. Während dieser Streitigkeiten erhielt die Bilderverehrung von der zweiten öcumenischen Synode in Nicäa 787 die erste kirchliche Sanction. Die Synode erklärte, daß Anbetung (λατρεία) allein Gott erwiesen werden müsse, daß aber Begrüßung und Verehrung (ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις) den heiligen Bildern eben so wie dem Kreuze und den heiligen Evangelien gebühre, und daß dieselben durch Räucherung und Lichter zu ehren seyen; denn die dem Bilde erwiesene Ehre gehe auf das Urbild über, (ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει) und wer ein Bild verehre, verehre in demselben den dadurch vorgestellten Heiligen. Um auszudrücken, daß die Verehrung des Bildes nicht dasselbe als Bild treffe, sondern sich auf den dadurch vorgestellten Heiligen beziehe, bezeichnete man dieselbe als σχετικὴ προσκύνησις, cultus relativus. In diesen Bilder-

streitigkeiten nahmen die römischen Päpste sehr eifrig die Partei der Bilderfreunde, und in Italien war die Bilderverehrung schon damals allgemein üblich. In der fränkischen Kirche verwarf man sie dagegen, und wollte die Bilder nur als Schmuck und Erinnerungsmittel in den Kirchen geduldet wissen, wie davon die libri Carolini, eine Schrift gegen die Beschlüsse der 2. nicäischen Synode, einen merkwürdigen Beweis geben. Indeß im 10. Jahrh. verbreitete sich die Bilderverehrung auch unaufhaltsam in dem fränkischen Reiche.

Unter den Heiligen hob sich schon früh die Jungfrau Maria als Gegenstand einer vorzüglichen Verehrung hervor, und schon seit dem 4. Jahrh. begann die fromme Dichtung ihr Leben auszuschmücken, und dadurch ihre Verehrung zu fördern. Das Mönchthum machte dieselbe zuerst zu einem Ideal mönchischer Askese. Schon am Ende des 4. Jahrh. erzählte man, daß dieselbe als Gott geweihete Jungfrau im Tempel herangewachsen sey mit dem Gelübde ewiger Jungfrauschaft; daß sie darauf nur zum Scheine mit dem 80jährigen Joseph vermählt, aber von demselben nie berührt worden sey. Basilius d. G. hatte noch keinen Anstoß daran gefunden, wenn man aus Matth. 1, 25 (*οὐκ ἐγίνωσκε αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον*) folgern wollte, daß Maria nach Christi Geburt dem Joseph ehelich beigewohnt habe: aber schon gleichzeitig wurden die Antidikomarianiten von Epiphanius, Helvidius von dem Hieronymus, und Bonosus B. v. Sardica von den macedonischen Bischöfen für Ketzer erklärt, weil sie behauptet hatten, daß Maria dem Joseph später noch Kinder geboren habe. Um ihre Jungfrauschaft recht festzustellen, nahm man gleichzeitig an, daß durch die Geburt Jesu auch die körperlichen Zeichen der Jungfrauschaft nicht verletzt seyen, und daß Maria utero clauso geboren habe, eine Annahme, welche sich zuerst bei Ambrosius und Hieronymus findet. Dazu gehörte denn auch, daß nach der Geburt nicht die gewöhnliche Kindbetterinnenreinigung stattgefunden habe,

oder daß dieselbe ἀλόχευτος gewesen sey, wie dieß das Conc. Quinisextum can. 79 auch ausdrücklich feststellte. Paschasius Radbertus (de partu virginis) ging noch weiter, und behauptete, daß Christus auf eine ganz von der gewöhnlichen abweichende und wunderbare Art, und namentlich ohne alle Schmerzen und Unbequemlichkeiten, von der Maria geboren worden sey. Denn das Gesetz, wonach jetzt die Weiber gebären, sey eine Folge des Sündenfalls, ein Gesetz des Fluchs. Wäre Christus nach demselben geboren, so wäre er unter dem Fluche geboren. Auch hierin fand Paschasius einen Gegner an dem Ratramnus, und da durch seine Meinung die Wahrheit der menschlichen Natur Christi gefährdet zu werden schien, so wurde dieselbe nicht weiter festgehalten.

Dagegen gewann in eben diesem 9. Jahrh. die Fabel von der Himmelfahrt Mariae allgemeine Anerkennung. Da die heil. Schrift von dem Ende der Maria nichts berichtet, so wurde schon früh mancherlei über dasselbe vermuthet. Zur Zeit des Origenes folgerten manche aus Luc. 2, 35, daß sie durch das Schwert den Märtyrertod erlitten habe, und Origenes widerlegt dieselben in seinem Commentare zu dieser Stelle. Epiphanius haer. 78, §. 11 vermuthet ein großes Geheimniß in dem Ende der Maria, und wirft unter anderem auch die Meinung hin, daß Maria gar nicht gestorben, sondern das Weib seyn möge Apoc. 12, 13. 14, welches vor der Schlange in die Wüste geflohen sey, und dort fortwährend aufbehalten werde. An diese Vermuthung, und auch wohl an die Misdeutung der Ausdrücke ἀνάληψις und assumtio, welche auch von dem Tode heiliger Personen vorkommen, und so denn ursprünglich von dem Tode der Maria gebraucht seyn mögen, knüpfte sich die Sage von der Himmelfahrt Mariae, welche sich zuerst in apocryphischen Schriften des 5. Jahrh. findet, dann aber von Gregorius Turonensis de glor. Martyrum I, c. 4 erzählt wird. Nach derselben versammelten sich, als das Ende der Maria nahete, die Apostel aus allen Ländern, in welche sie

zerstreut waren, in dem Hause der Maria. Während die Apostel um dieselbe versammelt waren, erschien Jesus mit seinen Engeln, nahm die Seele derselben in Empfang und übergab sie dem Erzengel Michael. Darauf bestatteten die Apostel den Leichnam und warteten an dem Grabmale der zweiten Erscheinung des Herrn. Dieser erschien wiederum, und ließ nun den heil. Körper in das Paradies tragen, wo derselbe wiederum mit der Seele vereinigt wurde. Die Fabel findet sich bald darauf auch in der griechischen Kirche. Der Tag des Abschieds der Maria wurde schon im 7. Jahrh. in der griechischen Kirche, im 8. Jahrh. auch in der römischen Kirche am 15. August gefeiert: aber jene Sage erhielt dadurch noch keine kirchliche Anerkennung. Man nannte den Feiertag *κοίμησις τῆς θεοτόκου*, pausatio oder dormitio Mariae, und Beda spricht noch ganz ungewiß von ihrem Ende. Im 9. Jahrh. wurde dagegen jenem Feste allgemein der Charakter eines festum assumtionis b. Mariae beigelegt, und damit auch jene Fabel allgemein angenommen.

Nachher war es besonders die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariae, wodurch man dieselbe zu verherrlichen suchte. Die ältern Kirchenväter nehmen noch keinen Anstand, der Maria mancherlei Fehler vorzuwerfen. Dieß geschieht besonders noch von dem Chrysostomus. Er findet in der Erzählung Matth. 12, 46 ff. einen Beweis von Ehrsucht in der Maria, die darum Jesum habe herausrufen lassen, um ihre Gewalt über denselben dem Volke zu zeigen. Auch vermuthet er, daß Maria auf der Hochzeit zu Cana aus verwerflichen Absichten ein Wunder begehrt habe, entweder um sich bei den Gästen beliebt zu machen, oder sich durch ihren Sohn mehr Ansehen zu geben. — Dagegen erklärte Augustinus (de natura et gratia c. 36), so stark er auch lehrte, daß kein auf gewöhnliche Weise geborener Mensch ohne Sünde sey, daß er, wenn von Sünden die Rede sey, in Ansehung der Jungfrau Maria zur Ehre Christi gar keine Frage aufgewor-

sen wissen wolle. Denn ihr, welche würdig geschätzt sey, den Unsündlichen zu gebären, sey gewiß auch Gnade genug zugetheilt worden, um die Sünde auf allen Seiten überwinden zu können. So wurde es durch die Auctorität des Augustinus in der abendländischen Kirche allgemeine Annahme, daß Maria ohne Sünde gewesen sey, und Paschasius Radbertus de partu Virginis nahm sogar schon an, daß sie bereits im Mutterleibe geheiligt worden sey. Dagegen war man noch weit entfernt, zu glauben, daß sie ohne Erbsünde empfangen wäre: vielmehr lehrt Anselmus cur Deus homo noch, daß, obgleich Christus selbst ohne Erbsünde empfangen sey, doch die Jungfrau, von welcher er seinen Leib genommen habe, nicht nur in Sünden empfangen, sondern auch mit der Erbsünde geboren worden sey. Erst um das Jahr 1140 ersannen einige Canonici in Lyon die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariae und ein Fest zur Ehre derselben, fanden aber damit sogleich bei dem heil. Bernhard starken Widerspruch. Dieser erklärte (Epist. 174 ad Canonicos Lugdunenses), daß Maria allerdings schon im Mutterleibe geheiligt, und sündenrein geboren sey, eben so wie Jeremias nach Jer. 1, 5, und Johannes der Täufer (Luc. 1, 41 weil er schon im Mutterleibe die Nähe des Herrn empfunden habe), vielleicht auch David (nach einigen Stellen der Psalmen z. B. Ps. 70, 6 f.): aber ohne Erbsünde empfangen sey allein Christus, damit er Alle von ihren Sünden reinigen könnte. Wollte man deshalb der Maria auch diesen Vorzug beilegen, damit Christus aus derselben ohne Erbsünde geboren werden konnte; so müßte man eben so gut dasselbe auch von ihren Voreltern annehmen. Diese missbilligende Stimme Bernhards wirkte das 12. und 13. Jahrh. hindurch nach. Im 13. Jahrhundert verbreitete sich zwar das festum conceptionis allmählig immer weiter, aber nicht als festum conceptionis immaculatae, und Durantis Rationale divin. offic. lib. VII, c. 7 bemerkt darüber ausdrücklich, es werde nicht wegen der unbefleckten Empfängniß ge-

feiert, denn diese habe nicht stattgehabt: sondern weil die Mutter des Herrn empfangen worden sey. **Thomas** dagegen bemerkt, daß, da Maria im Mutterleibe geheiligt worden sey, die Zeit aber, wann dieß geschehen, nicht genau angegeben werden könne, deshalb das Fest ihrer Heiligung am Tage ihrer Empfängniß gefeiert werde. **Thomas** sprach sich zugleich sehr ausführlich (Summa P. III. Qu. 27. Art. 1) gegen die Annahme einer unbefleckten Empfängniß aus, weil dadurch der Würde Christi Eintrag geschehe. Er nahm an, daß Maria schon im Mutterleibe und zwar nach der Eingießung der vernünftigen Seele geheiligt worden sey, daß dadurch der Zunder der Erbsünde (fomes) nicht dem Wesen nach aufgehoben, sondern gebunden sey, daß aber späterhin bei der Empfängniß Christi die Heiligkeit der Frucht auch auf die Mutter gewirkt und auch den Zunder in derselben ganz aufgehoben habe. — Durch das Ansehen des Thomas schien die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariae schon für immer gestürzt zu seyn, um so mehr, als bis dahin alle Scholastiker, auch die Franciscaner Alexander von Hales und Bonaventura dieselbe verwarfen. Dennoch wagte es **Duns Scotus**, auch hier dem Thomas widersprechend, unter allen Scholastikern zuerst jene Lehre in Schutz zu nehmen. Er erklärte, daß er es vorziehe, unter den verschiedenen möglichen Arten, wie die Heiligung der Maria bewirkt worden seyn könne, diejenige derselben beizulegen, welche am ehrenvollsten für dieselbe sey, und daß er demnach eine unbefleckte Empfängniß annehme. Er spricht sich über diesen Gegenstand so kurz aus, daß man eine gewisse Furcht, da er allen frühern Scholastikern darin widersprach, nicht verkennen kann. Zwar wurde diese Lehre des Duns Scotus nicht sogleich in dem Franciscanerorden allgemein: denn der Franciscaner Alvarus Pelagius um 1330 nennt sie noch nova et phantastica: indeß wurde sie doch bald, eben so wie die ganze scotistische Theologie von diesem Orden angeeignet, und gegen den Dominicanerorden, welcher der Lehre des

Thomas treu blieb, mit Heftigkeit vertheidigt. Bald wurde diese Lehre der wichtigste Streitpunkt zwischen den beiden Orden, und mit großer Erbitterung von beiden Seiten angegriffen und vertheidigt: die heil. Birgitta (um 1370) erhielt Offenbarungen zu Gunsten derselben, ihre Zeitgenossin, die Dominicanerin Catharina v. Siena, Offenbarungen gegen dieselbe. Da die Franciscanerlehre die für die heil. Jungfrau ehrenvollste zu seyn schien, so gewann sie bald die meisten Anhänger, und die Dominicaner trugen selbst dazu bei, dieselben zu vermehren, da sie in ihrer Heftigkeit oft mit sehr anstößigen Ausdrücken die befleckte Empfängniß Mariae behaupteten. Auch die Universität Paris neigte sich den Franciscanern zu, und verdammte 1387 neben mehreren andern Sätzen des Dominicaners Johannes von Montesono auch die entschiedene Verwerfung der unbefleckten Empfängniß.

In dieser Entscheidung lag zwar eigentlich nur, daß die Lehre von der unbefleckten Empfängniß nicht expresse contra fidem, sondern eine sententia probabilis sey: indeß in Folge derselben war diese Lehre auf der Universität Paris bald allgemein angenommen. Johannes Gerson sagt schon 1401 in einem Sermo de conceptione b. Mariae: der heil. Geist offenbare zuweilen spätern Lehrern etwas, was er den frühern nicht geoffenbart habe: so gehöre die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariae zu denjenigen, welche neuerlich erst geoffenbart seyen; er setzt hinzu, daß sie bereits von dem größten Theile der Kirche angenommen sey. Die Dominicaner blieben indeß standhaft bei der Lehre des heil. Thomas. Die Kirchenversammlung zu Basel 1439 entschied zwar für die unbefleckte Empfängniß: da sie aber damals nicht mehr als rechtmäßiges öcumenisches Concil betrachtet wurde, so blieb diese Entscheidung ohne den gehörigen Nachdruck. Nachher verbot Sixtus IV. i. J. 1483 die gegenseitigen Verketzerungen beider Theile, wagte aber doch nicht, obgleich er als Franciscaner der unbefleckten Empfängniß zugethan war, derselben eine förmliche

Bestätigung zu geben. So blieb es also frei, sich für die eine oder die andere Ansicht zu entscheiden: indeß gewann die unbefleckte Empfängniß immer noch mehr Verbreitung. Die Universitäten vertheidigten sie sehr entschieden und fingen seit dem Ende des 15. Jahrh. (zuerst Paris 1497) an, ihren Mitgliedern und denen, welche academische Würden empfingen, einen Eid abzunehmen, diese Lehre glauben und vertheidigen zu wollen. Indeß alles dieß konnte die Dominicaner nicht erschüttern, obgleich sie nur mit einem schwachen Anhange widerstanden: und die berüchtigten Visionen im Dominicanerkloster in Bern 1509 beweisen, mit welcher blinden Wuth dieser Orden an der Verwerfung der unbefleckten Empfängniß festhielt. Er bewirkte indeß durch sein Ansehen und seine Furchtbarkeit, daß keine durchgreifende kirchliche Entscheidung in dieser Lehre für räthlich geachtet wurde. Obgleich die unbefleckte Empfängniß vorherrschende Lehre in der Kirche wurde, so ließ man doch die Dominicaner gewähren, wenn sie nur mit der Bestreitung derselben keinen öffentlichen Anstoß gaben. Die Franciscaner als die eigentlichen Vorkämpfer für diese Lehre betrachteten darin den Duns Scotus als ihren Anführer. Je bedeutender ihnen nun später diese Lehre erschien, desto befremdlicher kam es ihnen vor, daß sich Duns Scotus so kurz über dieselbe aussprach. Daher fielen sie auf die Meinung, die Hauptschriften ihres Meisters über diesen Gegenstand seyen verloren. Eben so erdichteten sie, daß Duns Scotus in einer Disputation zu Paris gegen 200 Dominicaner jene Lehre verfochten, und die Universität für dieselbe gewonnen habe u. s. w.

Die Griechen unterschieden die Anbetung, welche Gott allein gebühre, und die Verehrung, welche den Heiligen zukomme, durch die Ausdrücke λατρεία (nach Matth. 4, 10 αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις) und προσκύνησις, die Lateiner durch die Ausdrücke latria und dulia. Zwischen diesen beiden Arten von Verehrung setzten die Scholastiker des 13. Jahrh. noch die

hyperdulia, welche der Maria gebühre, einen höhern Grad der Dulie, die aber doch noch nicht Latrie sey. In der That kam aber die Verehrung der Maria im Mittelalter der göttlichen gleich, wurde aber noch viel häufiger und inniger betrieben als die Anbetung Gottes. Petrus Damiani (um 1060) erklärt in einer Predigt de nativ. Mariae, alle Gewalt im Himmel und auf Erden sey der Maria übergeben: denn Gott könne derjenigen nichts versagen, von deren Fleisch er sein Fleisch angenommen habe: sie trete vor ihn nicht betend, sondern befehlend, nicht als Magd, sondern als Herrin. Eben so sagt auch der heil. Bernhard (Sermo de Nativ. Mariae), Gott wolle, daß wir alles Gute durch die Maria erlangen sollten. Der Mensch scheue sich nothwendig, unmittelbar vor den unendlichen Gott zu treten, deshalb sey ihm Jesus als Mittler gegeben. Aber Jesus obgleich Mensch, sey doch zugleich auch Gott, auch in ihm habe man die göttliche Majestät zu scheuen: als Fürsprecherin bei ihm hätten wir die Maria. Denn der Sohn könne seiner Mutter nichts abschlagen: sie habe einmal Gnade vor Gott gefunden (Luc. 1, 30), und werde diese Gnade in allen ihren Anliegen finden. Wenn selbst so ausgezeichnete Theologen keinen Anstoß daran fanden, dieses Sohnesverhältniß zwischen Gott und der Maria, und eine Art kindlicher Pietät auch im Himmel ununterbrochen fortdauern zu lassen; so läßt sich denken, wie roh dasselbe unter dem Volke aufgefaßt wurde. Beispiele davon sind uns bei den Minnesängern gegeben. Maria heißt hier die Vögtin des Himmels, Gottesbraut und Gottesmutter, die mit der Sonne bekleidet und deren Schemel der Mond ist, durch welche der starke Gott so überwunden und seine Gewalt so gebunden ist, daß er nichts als Gnade bieten kann u. s. w. Aber noch weiter ging man in den zahlreichen Andachtsbüchern zu Ehren der Maria, deren namentlich Bonaventura viele verfaßte. Unter andern erschien im 13. Jahrh. ein Psalterium b. Virg. Mariae, eine Parodie des davidischen Psalters, in welcher

alles, was dort von Gott gesagt ist, auf die Maria bezogen wird.

Sechstes Capitel.

Geschichte der Lehre von den letzten Dingen.

§. 98.

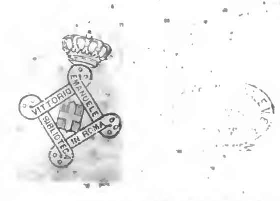
Obgleich die Scholastiker in zahllose Fragen über die letzten Dinge eingingen, so wurden doch die Vorstellungen von denselben, wie sie aus der vorigen Periode in die gegenwärtige übergegangen waren, nicht wesentlich verändert. Thomas sagt Summ. III Qu. 69 Art. 1, daß die Seelen nach dem Tode ohne Körper seyn, daß ihnen aber dennoch gewisse körperliche Orte (corporalia loca) nach ihrem Verdienste angewiesen werden würden, in denen sie gleich wie an einem Orte, nämlich so weit unkörperliche Dinge an einem Orte seyn können, sich aufhalten würden. Man nahm einen fünffachen Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode an. Die Seelen, welche in Todsünden ohne Buße von der Erde scheiden, werden in die Hölle (infernum) verstoßen, deren Qualen man sich fortwährend als durch ein unauslöschliches Feuer bewirkt dachte. Eine merkwürdige Ausnahme machte hier Guibert Abt v. Nogent († 1124), indem er in seiner Schrift de pignoribus sanctorum lib. IV c. 4 lehrte, daß die Flammen der Hölle kein materielles Feuer seyen, und daß die Strafen der Verdammten von geistiger Beschaffenheit wären und in den Schmerzen beständen, welche ihnen das böse Gewissen bereite. An diese Hölle stoßen zwei limbi inferni, Säume, Gränzgegenden der Hölle, die zwar ungetrennt mit der Hölle zusammenhängen, aber doch den obern Theil derselben einnehmen, wo also die Qualen geringer sind. Die Lehre von den Limbis findet sich zuerst in Anselmi dial. de pass. dom. c. 15 (limbi, wie man Ufergegenden

auch Säume des Meeres nennt). Der erste ist der limbus puerorum, der Wohnort der ungetauften Kinder. Die augustinische Lehre, welche denselben unbedingte Verdammniß, obgleich milderer Art zusprach, wurde durch Petrus Lombardus dadurch näher bestimmt und gemildert, daß derselbe in der Verdammniß die negative Strafe, das Entbehren des göttlichen Anschauens (poena damni), und die positiven Strafen (poena sensus) unterschied, und erklärte, daß die ungetauften Kinder blos jenen ersten Theil der Verdammniß litten. Diese Meinung wurde so allgemein angenommen, daß Gregorius von Rimini, General der Augustinereremiten († 1378), welcher, die Lehre des Augustinus aufs strengste auslegend, mit der Verdammniß der Kinder auch positive Strafen verbunden glaubte, davon den Namen des Kinderpeinigers, tortor infantum, bekam. Daran stößt der limbus patrum, der Ort, wo die Seelen der Frommen des A. T. bis auf Christum aufbewahrt wurden. Sie waren daselbst frei von positiven Strafen, daher auch der Ort sinus Abrahae heißt, entbehrten aber doch der Seligkeit, und wurden von dem Verlangen nach derselben gequält. Ihr Zustand war insofern weit besser als der Zustand im limbus puerorum, als sie noch Hoffnung zur Seligkeit hatten, und des Lichtes des Glaubens und der Gnade nicht beraubt waren. Diejenigen Seelen, welche zwar keine Todsünden auf sich hatten, aber doch die zeitlichen Strafen, die ihnen für ihre läßlichen Sünden gebührten, noch nicht auf Erden abgebüßt hatten, gelangten ins Fegfeuer (purgatorium), um dort gereinigt zu werden. Die Qualen des Fegfeuers galten für größer als die größten Qualen dieses Lebens, das Feuer wurde gewöhnlich für wirkliches Feuer gehalten, so auch von Thomas, Bonaventura, Gerson. Auf die Frage, wie materielles Feuer die körperlose Seele peinigen könne, hat Thomas unter andern Antworten auch die, daß die Seele vermittelst der Vorstellung der Feuerqualen durch Furcht und Schmerz gepeinigt werde, Summa P. III Qu. 69 art. 2. Hatten sie diese Reinigung überstan-

den, so gingen sie in den paradisus oder zur Seligkeit des Himmels über, zu welcher die heiligen Seelen, welche keiner Reinigung bedurften, sogleich gelangen. Diese Lehre, daß nach überstandener Reinigung schon vor dem allgemeinen Weltgerichte die Seelen zur Seligkeit des Himmels und zum Anschauen Gottes kämen, war schon aus der vorigen Periode in diese übergegangen. Um so auffallender war es, daß Papst Johannes XXII. mit großer Hartnäckigkeit zu der ältern Meinung, die er bei den alten Kirchenvätern gefunden hatte, zurückkehrte, daß die abgeschiedenen Seelen vor der Auferstehung und dem Weltgerichte Gott nicht schauen und zur vollkommenen Seligkeit nicht gelangen würden. Er trug dieselbe seit 1331 mit vielem Eifer vor, und sandte sogar zwei Bettelmönche nach Paris, welche sie auf der dortigen Universität geltend machen sollten. Die Universität trat aber dieser Lehre mit großem Nachdrucke entgegen, und auf ihr Gutachten darüber ließ auch der König Philipp den Papst auffordern, seinen Irrthum aufzugeben und den Pariser Theologen zu folgen, welche am besten wüßten, was zum rechten Glauben gehöre. Nach einer andern Nachricht soll er ihm sogar haben andeuten lassen, wenn er nicht widerriefe, werde er ihn verbrennen lassen. Der Papst war damals in Avignon in einem so abhängigen Verhältnisse von dem französischen Könige, daß er eine solche sonst gegen einen Papst ganz ungewöhnliche Anmuthung ungestraft hingehen lassen mußte: doch gab er in Rücksicht auf die Sache nicht ganz nach. Er berief sich auf die Auctorität der Kirchenväter, und verlangte, daß seine Lehre wenigstens als sententia probabilis geduldet werden solle. So widerstand er allen Aufforderungen zum Widerrufe und starb ohne seine Meinung geändert zu haben 1334. Zwar erschien drei Monate nach seinem Tode eine Bulle, die er vorgeblich am Tage vor seinem Tode erlassen haben sollte, und in welcher er jene Lehre widerrief: indeß ist es wohl gewiß, daß diese Bulle erst nachher ausgefertigt wurde, um das Aergerniß, welches der Papst durch seine Ketzerei ge=

geben hatte, möglichst wegzuräumen. Sein Nachfolger Benedictus XII. erließ 1336 noch eine ausführliche dogmatische Entscheidung, durch welche jene Lehre völlig verworfen wurde.

Der Schauplatz des Gerichtes wird oft als das Thal Josaphat bezeichnet. Es gründet sich dieß auf Joel 3, 7. Der Prophet sagt dort, daß Gott einst alle Völker richten werde, wegen der Uebel, welche sie den Israeliten zugefügt hätten, und drückt dieß dichterisch aus: Gott werde alle Völker versammeln in das Thal Josaphat (יְהוֹשָׁפָט Jehovah richtet) und mit ihnen daselbst rechten. Man deutete diese Stelle vom Weltgerichte, aber auch die Scholastiker nahmen sehr häufig dieses Thal Josaphat uneigentlich. So das Elucidarium in den Werken des Thomas Aquin.: Vallis Josaphat dicitur vallis Judicii. Vallis est semper juxta montem. Vallis est hic mundus, mons est coelum. In valle ergo fit judicium i. e. in isto mundo. Indessen hatte man schon zu Hieronymus Zeit das Thal Josaphat bei Joel für ein wirkliches Thal genommen, und dasselbe bei Jerusalem wiederzufinden geglaubt. Noch jetzt nennt man so das jähe und schmale Thal zwischen dem Tempelberge und dem Oelberge, welches durch den Bach Kidron durchschnitten wird, und welches daher früher das Thal Kidron hieß.



Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

